MIRCEA ELIADE (Bucureşti, 28 februarie 1907-Chicago, 22 aprilie 1986) a lâeut studii de filozofie la Bucureşti, încheiate cu o teză despre filozofia Renaşterii (1928), şi la Calcutta. India (decembrie 1928-decembrie 1931). îşi susţine doctoratul in filozofie, la Bucureşti, cu o lucrare asupra gindirii şS pracllcilor yoga (1933). Intre anii 1933 şi 1940. simultan cu o intensa activitate teoretică, beletristica si publicistică, ţine cursuri de filozofie şi de istoria religiilor la Universitatea din Bucureşti, în timpul războiului, este ataşat cultural al ambasadei României la Londra (1940-1941) şi-al legaţiei române de la Lisabona (1941-L945).

Din 1945, se stabileşte la Paris, unde predă istoria religiilor, intîi la Ecole Pratique des Haules Eludcs (pină în 1948). apoi la Sorbona. Invitat in S.U.A.. după un an de cursuri ţinute ca Visiling Prqfesxor pentru „Haskell Lectures" (1956-1957). accepta postul de profesor titular şi de coordonator al Catedrei de istoria religiilor [din 1985, Catedra „Mircea Eliade") a Universităţii din Chicago.

Cronologia operei ştiinţifice şi filozofice (prima ediţie a volumelor): SoiilocL'ii (1332); Oceanografie (1934); Alchimia asiatică (1935); Yoga. Essai sur Ies origines de la mystique indienne (1936); Cosmologie şi alchimie babiloniana (1937); Fragmentarilor! (1939); Mitul reintegrării (1942); Salazar şi revoluţia m Portugalia (1942); Insula lui Euiftannsius (1943); Comentarii la legenda Meşterului Manole (1943); Os Romenos. l^iiiios Do Orfercte (1943); TechJiiques du Yoga (1948); Trăite d'HLsIoire des Religions (1949); Le Mythe de ('Eternei Reiour (1949); Le Cnama-

Images e(symboles (1952); Le Yoga. (mmottaliie et liberte (1954); Forgerans et alchimistes (1956); Dos Heilige tind dos Pro/ane. 1957 (Le Sacre et te profane, 1965): Mytbes. reues ei mysieres (1975); Birth and Rebirih. 1958; (Naissances mystiqiies. 1959); Wc>!)!ui.>ophţli>s el.l'Anclro-ayne (1962); PalaHjali et le Y(x? a (1962); Aspects du mylhe (1963): From Prîmttiues to Zen (1967); The Qtiest, 1969 (La Nostalgie des origines, 1970); De Zalmoxis ă GengLs-Klian (1970); Religions ausiraliennes (1972); Occultiam, Witch-cruft and Cultural Fashions (1976); Histoire des croyances et des idees reJigieuses I-II1 (1976-1983); flriser le toii de . (amaison(1986).

MIRCEA ELIADE

IMAGINI ŞI SIMBOLURI

Eseu despre simbolismul magico-religios

Prefaţă de OEORGES bUMfiZIL

Traducere de ALEXANDRA BELDESCU

HUMANITAS

Coperta IOANA DRAGOM1RESCU P

Prefaţă

MIRCEA ELIADE

IMAGES &T SYMBOLES

Essais sur le syrmboltsrne jnagica-religieux

Avant-propos de Georges Dumezil

© Editions Gallimard, 1952

B Humanltas, 1994. pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0480-7

Pentru alcătuirea acestui volum, lui Mircea Eliade i-a fost suficient să facă o selecţie din numeroasele sale meditaţii, publicate sau inedite: simbolismul există pretutindeni in gîndirea religioasă, în orice domeniu al gîndiriL La începutul secolului, cînd marii comparatişti socoteau mai înţelept să-si aprofundeze vechile preocupări decît să se aventureze pe tărîmuri necunoscute, însăşi noţiunea de simbol se bucura de prea puţină consideraţie. Reprezentau vechii cretani pe pereţii lor un scut bilobat, o secure cu două tăişuri, care păreau că plutesc în aer? Păstrau romanii o lance care vibra singură în Casa Regelui? Era vorba numai de un scut, de o secure, de o lance, fără nimic nevăzut, dincolo de ele: hoplolatrie. Numeau spartanii Dioscuri două bîrne paralele? „Adevăratul" cult nu viza deci, „la începuturi", decît simple bîrne, alterate „mai tîrziu" de o concepţie antropomorjică a „sacrului". Am depăşit stadiul acesta, iar, dacă mai apar

exagerări ele se produc în sens opus: am putea ji înclinaţi mai curînd să diminuăm bugetul raţional al religiilor în favoarea cheltuielii simbolice. Eliade însă, aplicînd o filologie riguroasă, a păstrat justa măsură. Eseurile sole nu sînt speculaţii teoretice, ci operă de observaţie.

•l
Două dintre monografiile pe care le-a selectat - aici se referă la reprezentări fundamentale, de care nici o ideologie nu poate face abstracţie: centrul, cu. varianta lui în cea de ă treia dimensiune, zenitul, prin care se ordonează si se ierarhizează toate diviziunile, toate valorile înteresind o' societate; legătura, care exprimă in primul rind, în mod sensibil faptul că orice formă de viaţă, fiziologică, colectivă, intelectuală, este o împletire de raporturi în pagini puţine, si totuşi cu un mare număr de exemple încorporate în contextul lor, Eliade ilustrează bogăţia variaţiilor dezvoltate pe cele două teme si le evidenţiază unitatea. Eseul asupra timpului, limitat — dacă putem spune astfel — la imensitatea Indiei, aparţine celei mai autentice filologii: cuvîntul kala desemnează otît clipa trecătoare, ctt şi durata infinită sau ciclică, destinul, moartea: totodată cadru si conţinut, concept si persoană divină asimilată ea însăşi cu alţi zei, Timpul acţionează ca un reactiv dintre cele mai apte să pună în evidenţă direcţiile dominante ale acestor puternice scoli de gîndire: vioaie si documentate, capitolele cercetării analizează si clarifică toate problemele pe care si le-au propus, în aparenţă mai aparte, eseul despre simbolurile furnizate de scoici surprinde imaginaţia religioasă într-un demers care nu mai pleacă de la un concept pe care ea îl îmbracă în variate forme concrete, ci de la un element material pe care-l ataşează unor concepte diverse, aşa încît euantaiul analogiilor pare inspirat de data aceasta din extrema sensibilă a raportului: figuranţi în căutarea unei drame, în sfirsit, „Simbol si istorie" lămureşte concis, cu o raportare mai insistentă la marile religii vii ale Occidentului, de ce analizele

din cartea de faţă, ca şi toate celelalte din opera lui Eliade, nu sînt simple jocuri ale spiritului, ci dezvăluie punctele de referinţă prin intermediul cărora, străbăfînd succesiunea propriilor experienţe, omul ca individ si comunităţile umane reuşesc să-si armonizeze şi să-şi menţină rigoarea gîndirii. Este un fericit prilej pentru marele public să poată cunoaşte această introducere la una dintre cele mai originale investigaţii din zilele noastre, al cărui autor se dovedeşte mereu a fi fost si a 'fi rămas, înainte de toate, un scriitor si un poet.
GEORGES DUMEZIL
Memoriei tatălui meu,
GHEORGHE EUADE
1870-1951
Cuvînt înainte
Redescoperirea simbolismului
Surprinzătoarea vogă a psihanalizei a impus cîteva cuvinte-cheie: Imagine, simbol, simbolism au devenit, de atunci, monedă curentă. Pe de altă parte, cercetările sistematice asupra __mepanis-mului _jppnfei]itățîi primitive" au scos în evidenţă importanţa.jşimbolismului pentru gîndirea arhaică şjj^totodatăi-roIul-luLlftindaraerital în viaţa oricărei-SQcigţăti tradiţionale. Depăşirea „scientismului" în filozofie, renaşTerea interesului pentru religie după primul război mondial, multiplele experienţe poetice şi, mai ales, investigaţiile supra-realismului (cu redescoperirea ocultismului, a literaturii desperării, a absurdului etc.) au atras atenţia marelui public, în planuri diferite şi cu rezultate inegale, asupra^simbolu1"] rpngHprnt nn modalîtale__aulonomă de cunoaştere. Evoluţia aceasta se însene ln~iT<iiLţi.3~~mTpotriva raţionalismului, pozitivismului şi scientismului veacului al XlX-lea şi e deja aptă să caracterizeze cel de al doilea sfert al secolului al XX-lea. O asemenea convertire la diverse simbolisme nu constituie însă o „descoperire" cu adevărat inedită, un merit al lumii modeme: aceasta, restituind simbolului funrliq Ini Hf ingtmmciai df- rnnnajttarp n^Tîâcut decît să reia o orientare generală in Europa pînă în secolul al XVIII-lea şi care este, in plus, co-

naturala altor culturi, extraeuropene, fie ^istorice" (de exemplu, cele din Asia sau din America Centrală), fie arhaice şi „primitive".
Vom vedea că invazia simbolismului în Europa Occidentală coincide cu afirmarea Asiei la orizontul istoriei; o afirmare care, declanşată de revoluţia Iui Sun Yat Sen, s-a impus mai ales în ultimii ani; sincronic, comunităţi etnice (precum cea oceaniană, africană etc.), care pînă acum nu participaseră decît accidental şi indirect la Istoria majoră, se pregătesc şi ele, nerăbdătoare, să pătrundă în marile circuite ale istoriei contemporane. De fapt, nu există vreun raport cauzal între ascensiunea lumii „exotice" sau „arhaice" la orizontul istoriei şi repunerea în valoare, în Europa, a cunoaşterii simbolice. Sigur este că acest sincronism se dovedeşte cu totul fericit; ne întrebăm cum ar fi reuşit Europa pozitivistă si materialistă a secolului al XlX-lea să întreţină un dialog spiritual cu culturi „exotice", care, fără excepţie, recurg la alte modalităţi de gîndire decît empirismul şi pozitivismul. Iată, cel puţin, un motiv de a spera că Europa nu va rămîne inhibată in faţa imaginilor şi simbolurilor care, în lumea exotică, înlocuiesc conceptele noastre sau le vehiculează şi le dezvoltă. Este izbitor că, din întreaga spiritualitate europeană modernă, numai două mesaje interesează în. mod real spaţiile extraeuropene: creştinismul şi comunismul, în feluri diferite, desigur, şi în planuri categoric opuse, ambele sînt soteriologli, doctrine ale salvării şi, în consecinţă, fac apel la „simboluri" şi la „mituri" într-o măsură care nu-şi găseşte echivalent decît in societăţile extraeuropene1.
1 Simplificăm expunerea la extrem, pentru că este vorba de un aspect al lucrurilor pe care nu-1 putem aborda aici. în
O fericită concomitentă a făcut, s-o spunem, ca redescoperirea valorii cognitive a simbolului de către Europa Occidentală să se producă în momentul în care aceasta nu mai este singura „creatoare de istorie", cînd cultura europeană, în loc să se claustreze într-un provincialism steri-lizant, se vede constrînsă să ia în consideraţie şi alte căi de cunoaştere, cu alte scări de valori decît ale sale. în această privinţă, toate descoperirile si curentele succesive avînd legătură cu iraţionalul, cu inconştientul, cu simbolismul, cu experienţele poetice, cu artele exotice şi nonfigurative etc. au ajutat indirect Occidentul, pregătindu-1 pentru o înţelegere mai vie, deci mai profundă, a valorilor extraeuropene şi, în cele din urină, pentru dialog cu populaţiile noneuropene. E destul să ne gîndim la atitudinea etnografului din secolului al XlX-lea în faţa „obiectului" său, şi mai ales la rezultatele cercetărilor sale, ca să apreciem progresul uriaş realizat de etnologie în ultimii treizeci de ani. Etnologul de astăzi a înţeles, pe lîngă importanţa simbolismului pentru gîndirea arhaică, şi coerenţa lui interioară, validitatea, cutezanţa lui speculativă, „nobleţea" lui.
Mai mult încă. Sintem pe cale de a înţelege astăzi un fapt pe care secolul al XlX-lea nu putea nici măcar să-1 prevadă: că simb
imaginea ţinjiesubstanta vieţii spirituale, că le
privinţa miturilor si simbolurilor soteriologice comuniste — cu rezervele cuvenite elitei marxiste conducătoare şi ideologiei sale —, este evident că masele simpatizante siiit stimulate şi dirijate prin slogane de genul: eliberare, libertate, pace, depăşirea conflictelor sociale, abolirea statului exploatator şi a claselor privilegiate etc., slogane a căror structură şi a căror funcţie mitică nu mai trebuie demonstrate.

putem camufla^^mutila. degrada, însaniciodată eţtffpă. Ar merita efortul de a fi studîatâ supravieţuirea marilor mituri în tot cursul secolului al XlX-lea. S-ar vedea atunci cum, umile, minimalizate, condamnate să-şi modifice mereu semnificaţiile, miturile au rezistat acestei letargii datorită în special literaturii2. Astfel, a putut supravieţui pînă în zilele noastre mitul Paradisului Terestru, sub forma adaptată a „paradisului oceanian"; de o sută cincizeci de ani, toate marile literaturi europene s-au întrecut in a elogia insulele paradisiace din Oceanul cel Mare, tărimuri ale tuturor desfătărilor, în timp ce realitatea era cu totul alta: „peisaj uniform si monoton, clima nesănătoasă, femei urîte şi obeze etc."

Imaginea acestui „paradis oceanian" era în consecinţă mai puternică decît orice . „realitate", geografică sau de alt fel. Realităţile obiective nu aveau nimic a face cu „paradisul oceanian": acesta ţinea de domeniul teologicului; primise, asimilase şi reconvertise toate imaginile paradisiace refulate de pozitivism si de scientism. Paradisul Terestru, în care Cristofbr Columb încă mai credea (nu era el con-..vlns că 1-a şi descoperit?), devenise în secolul al XTX-lea insula oceaniană, dar funcţia lui în economia psihismului uman rămînea aceeaşi: acolo, jn „insulă", în „Paradis", existenţa se desfăşoară în afara Timpului si a Istoriei; omul e fericit, liber, lipsit de constrîngeri, nu trebuie să muncească pentru a trăi: femeile sînt frumoase, veşnic tinere; nici o „lege" nu le îngrădeşte dragostea.
Nuditatea
Cuuint înainte / 15
2 Cit de pasionantă ar fi dezvăluirea adevăratului rol spiritual al ronlanului secolului al XlX-lea, care — în ciuda (uturor .formulelor" ştiinţifice, realiste, sociale — a fost marele depozitar al miturilor degradate.
însăşi îşi regăsise in insula îndepărtată sensul ei metafizic: condiţia omului desăvirşit — a lui Adam înainte de păcat3. „Realitatea" geografică putea dezminţi acest peisaj paradisiac, femei urîte şi obeze se puteau perinda sub privirile călă-torilor: nu erau percepute; fiecare vedea numai imaginea pe care o adusese cu sine.
Simbolism si psihanaliză
Gindirea simbolică rm_psţe_gpanajiil exclusiv al copttuittr,- ar poetului sau al dezecruHbrăTuIuîr~-ea f rnnsijhfttaritială flintei iimane: precedă liro-^ bajur]si^îndirea_dispiirsivă. SimholuL^evelează anumite_ aspecte ale realităţii — cele mai pro^ funde — care respinELnrice alt mijloc de cunoaştere. Imaginile^ simbolurile^ miturile nu sînt cieaLii_arbitrare ale psiliinŢlnT; "eŢfi "răsjTn'nri unei necesităţi şi îndeplinesc^ fimrţie- dezvăîulfea celofmai secrete rnodaHţăti aleJiinţei. Ca urmare, studîtrta loi1 ne-îrîgâ3uie"să cunoaştem mai bine omul, „omul pur şi simplu", care n-a fost încă afectat de condiţiile istorice. Fiecare fiinţă istorică poartă în sine o mare parte a umanităţii de dinainte de Istorie. Acest fapt n-a fost uitat, desigur, niciodată, nici chiar în timpurile cele mai inclemente ale pozitivismului: cine ştia mai bine decît un pozitivist că omul este un „animal'1,
3 în 1938 am insulei şi al nudit,
ai secolului al XlX-lea, Minai Eminescu (a se vedea Insula b Euthanasius, Bucureşti, 1943, pp. 5-18 [republicată în Drumul spre centru, ' 1991, pp. 152-162]; de asemenea, .volumul Insula lui Euthanasius, Humanitas, Bucureşti 1993, pp. 7-17— n.r.j).
t un studiu asupra simbolismului opera unuia dintre cei mai mari poeţi

caracterizat şi condus de aceleaşi instincte ca şi fraţii lui animalele? Constatare exactă, însă parţială, restrînsă la un singur plan de referinţă. Astăzi începem să înţelegem că partea anistorică a fiecărei fiinţe umane nu tinde să se piardă in regnul animal şi, pînă la urmă, în „Viaţă", aşa cum se credea în secolul al XlX-lea, ci că, dimpotrivă, se desparte de ea şi se ridică mult deasupra ei; partea anistorică a fiinţei umane poartă, asemeni unei medalii, amprenta unei existenţe mai bogate, mai pline, fericite aproape. Cînd o fiinţă istoriceşte condiţionată, un occidental din zilele noastre de exemplu, se lasă invadată de latura sa nonistorică (ceea ce i se întîmplă mult mai des şi mult mai radical decît îşi închipuie), nu înseamnă în mod necesar că se întoarce, regresînd, spre stadiul animalic al umanităţii, că se coboară pînâ la izvoarele cele mai adinei ale vieţii organice: de multe ori, prin imaginile şi simbolurile la care recurge, el rein-tegrează stadiul paradisiac al omului primordial (oricare ar fi situaţia concretă a acestuia; căci „omul primordial" se dovedeşte îndeosebi a fi un arhetip, cu neputinţă de „a se realiza" deplin într-o existenţă umană oarecare). Scăpind de condiţionarea sa istorică, omul nu-şl părăseşte calitatea de fiinţă umană spre a se pierde în „animalitate"; el regăseşte limbajul şi, uneori, experienţa unui „paradis pierdut". Visurile, reveriile, întruchipările nostalgiilor sale, ale dorinţelor, ale elanurilor sale etc. sînt tot atitea forţe care propulsează fiinţa umană istoriceşte

condiţionată într-o lume spirituală infinit mai bogată decît aceea, mărginită, a „momentului" ei „istoric".

Potrivit suprarealiştilor, poet poate deveni orice om: pentru aceasta e suficient să ştie cum să se lase în voia dicteului automat. Tehnica poetică în cauză îşi găseşte deplină justificare în psihologia clasică. „Inconştientul", cum i se spune, este mult mai „poetic" — şi, am adăuga, mai „filozofic", mai „mitic" — decît viaţa conştientă. Nu este totdeauna nevoie să ştii mitologie ca să trăieşti marile teme mitice. Psihologii ştiu bine acest lucru cînd descoperă cele mai frumoase mitologii în „reveriile" sau în visele subiecţilor lor. Căci inconştientul nu e populat doar de monştri: n locuiesc în aceeaşi măsură zeii, zeiţele, eroii, zînele; de altfel, monştrii inconştientului aparţin, şl ei, mitologiei, deoarece continuă să îndeplinească aceleaşi funcţii pe care le-au avut în toate mitologiile: în ultimă instanţă — să-1 ajute pe om sa se elibereze, să-şi desăvîrşească iniţierea.
Limbajul brutal a Iui Freud şi al celor mai ortodocşi dintre discipolii lui i-a iritat adeseori pe cititorii echilibraţi. De fapt, brutalitatea aceasta de limbaj vine dintr-o neînţelegere: nu sexualitatea ca atare irita, ci teoria construită de Freud pe temeiul „sexualităţii pure". Fascinat de misiunea pe care şi-o asumase — se socotea Marele Iluminat, cînd nu era decît Ultimul Pozitivist —, Freud nu-şi putea da seama că sexualitatea n-a fost niciodată „pură", că ea a constituit, pretutindeni şi întotdeauna, o funcţie polivalentă, a cărei valenţă primă şi poate supremă a fost funcţia cosmologică; nu-şi putea da seama apoi că a traduce o situaţie psihică în termeni sexuali nu înseamnă deloc a o înjosi, căci, exceptând lumea modernă, sexualitatea a reprezentat pretutindeni şi totdeauna o hierofanie, iar actul

sexual — un act integral (deci şt un mijloc de cunoaştere).
Atracţia pe care o simte copilul de sex masculin pentru mama sa şi corolarul ei — complexul (Edip — nu sînt „şocante" decît în măsura în care sînt considerate tale quale, în loc să fie prezentate, aşa cum e necesar să se mtîmple, ca Imagini. Căci propriu-zis Imaginea Mamei este adevărată, iar nu o mamă sau alta. hic et nune, cum lăsa să se înţeleagă Freud. Imaginea Mamei e cea care-şi revelează — .şi numai ea poale să-şf reveleze — realitatea şi funcţiile proprii, în acelaşi timp cosmologice, antropologice şi psihologice4. „Traducerea" Imaginilor în termeni concreţi este o operaţie lipsită de sens: Imaginile înglobează, desigur, toate aluziile la „concret" puse în lumină de Freud, dar realul pe care ele încearcă să-1 semnifice nu se lasă epuizat de asemenea raportări la „concret". „Originea" Imaginilor este tot o chestiune fără obiect: ca şi cum am putea contesta „adevărul" matematic sub pretextul că „descoperirea istorică" a geometriei a fost rodul lucrărilor întreprinse de egipteni pentru canalizarea Deltei Nilului.
Din punct de vedere filozofic, aceste probleme ale „originii" si ale „adevăratei traduceri" a Imaginilor sînt lipsite de obiect. E destul să amintim că atracţia maternă, interpretată în planul imediat si „concret" drept' dorinţă de a-ţi poseda propria mamă, nu vrea. să spună nimic mai mult decît spune; dimpotrivă, dacă se ţine seamă că e vorba de Imaginea Mamei, această dorinţă exprimă mai
4 Este marele merit al lui C.G.Jung de a fi depăşit psihanaliza freudiană pierind chiar de la pstfiologie şi de a fi restaurat astfel semnificaţia spirituală a Imaginii.
multe lucruri în acelaşi timp, pentru că ea este dorinţa de a reintegra starea de beatitudine a Materiei vii încă „nonformate", cu toate clivajele ei posibile — cosmologice, antropologice etc. —, apoi, atracţia pe care o exercită „Materia" asupra „Spiritului", nostalgia unităţii primordiale şi. prin aceasta, dorinţa de a aboli opoziţiile, polarităţile etc. Or, aşa cum am mai spus şi cum se va vedea în paginile următoare, Imaginile sînt prin însăşi structura lor plurivalente. Dacă spiritul recurge la Imagini spre a sesiza realitatea ultimă a lucrurilor, o face tocmai pentru că această realitate, se manifestă in chip contradictoriu si, ca atare, n-ar putea fi exprimată prin concepte. (Se cunosc eforturile desperate ale unor teologii şi metafizici, orientale ca şi occidentale, de a exprima prin mijloace

conceptuale coincidentia oppositorum, un mod de a fi exprimat facil şi de altfel abundent prin Imagini şi simboluri.) Aşadar, ad^L2âmiă£s±e_ [maginea ca atare, Imaginea ca fascicol_de nificaţjjr^~pii rlnar una ciWfm-ă dinim^ggm^ catiUeersau unul singur dintre numeroasele ei planurCde referinţă. A traduce o Imagine intr-o terminologiej^oncretă. a n reduce la numai umil idintre planurile ei de referinţă este mai grav decît a o mutila; înseamnă a o anihilaT'a o amj]jr~ca~'" [instrument de curTDaşteTeT
Nu ignorăm îăpttrr~^că în anumite cazuri psihicul fixează o Imagine într-un singur plan de referinţă: cel „concret"; însă aceasta deja denotă un dezechilibru psihic. Există fără îndoială cazuri cînd Imaginea Mamei nu mai este decît dorirea incestuoasă a propriei mame; dar psihologii sînt de acord că o asemenea interpretare carnală a unui simbol este semnul unei crize psihice, în

planul însuşi al dialecticii Imaginii, orice re-strîngere unidirecţională este aberantă. Istoria re-ligiilpr abundă în interpretări unilaterale şi, prin aceasta, aberante ale simbolurilor. Nu s-ar putea găsi nici măcar un singur mare simbol religios a cărui istorie să nu fie o succesiune tragică de nenumărate „căderi". Nu există erezie monstruoasă, orgie infernală, cruzime religioasă, nebunie, absurditate sau insanitate magico-religioasă care să nu fie „justificată", în însuşi principiul ei, de o falsă interpretare — parţială si incompletă juna — a unui grandios simbolism5.
Perenitatea Imaginilor
De altfel, nu e necesar să recurgem la descoperirile psihologiei abisale sau la tehnicile suprarealiste ale dicteului automat ca să dovedim supravieţuirea subconştientă, în omul modern, a unei mitologii abundente şi, după noi, de un nivel spiritual superior vieţii lui „conştiente". Ne putem dispensa de poeţi şi de stări psihice în criză pentru a confirma actualitatea şi forţa Imaginilor şi a simbolurilor, în £xâstenta_xear mai şteargă misună_§imh"liirilf'. oiŢiijjj^Ţmaj^realistMŢgieste diiL imagini. Repetăm — şi cele ce urmează vor ilustra ideea din plin —, simbolurile nu dispar niciodată din actualitatea psihicaTîşVpot^cHmlba: înfăţişarea: iuncţia^jor rămîne_aceeaşi. "E destul să le scoatem de pe~chip noilelmăşti
5 A se vedea lucrarea noastră Trăite d'Histoire des Reiigions, pp. 304 sq. şi possim [trad. rom. a Marianei Noica: Tratat de istorie a religiilor, cu o Prefaţă de Georges Dumezil şi un Cuuint înainte al autorului, Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 327 sq. — n.t.}.

Cea mai abjectă „nostalgie" ascunde „nostalgia paradisului". Am vorbit despre imaginile „paradisului oceanian", de care sînt pline cărţi şi filme. (Cine a spus despre cinematograf că este „uzina de vise"?) Putem analiza, la fel de bine, imaginile pe care Ie generează spontan o melodie oarecare, uneori cea mai banală romanţă; vom constata că astfel de imagini destăinuie nostalgia după un trecut mitizat, transformat în arhetip, că acest „trecut" comportă, dincolo de regretul după un timp dispărut, mii de alte înţelesuri: el exprimă tot ce ar fi putut să fie şi nu a fost, tristeţea oricărei existenţe care nu este decît încetînd să fie altceva, regretul de-a nu trăi in locul şi în timpul evocate de romanţă (indiferent de culoarea lor locală sau istorică: „timpuri fericite de odinioară", Rusie a balalaicelor. Orient romantic, Haiti din filme, milionar american, prinţ exotic etc.) — în esenţă, dorinţa de ceva cu totul altfel decît clipa prezentă, de ceva inaccesibil sau pierdut cu desăvîrşire: „Paradisul".
Important în aceste imagini este că spun despre „nostalgia pardisului" totdeauna mai mult decît ar putea-o face cuvintele subiectului care le-a trăit. Cei mai mulţi oameni ar fi de altfel şi incapabili să le descrie: nu pentru că ar fi mai puţin inteligenţi decît,alţii, ci pentru că nu dau prea multă importanţă limbajului nostru analitic. Asemenea imagini îi apropie totuşi pe oameni cu mai mult efect şi mai autentic decît limbajul analitic. De fapt, dacă există o solidaritate.totală a speciei umane, ea nu poate fi resimţită şi -transpusă în act" decît la nivelul Imaginilor (nu spunem: al subconştientului, căci nu avem nici o dovadă că nu există şi un transconştient).

Nu s-a ţinut seamă destul de astfel de „nostalgii"; n-arn vrut să vedem în ele decît fragmente psihice fără semnificaţie: se admitea cel mult că ele ar putea interesa anumite investigaţii privitoare la formele de evaziune psihică. Or, nostalgiile sînt uneori încărcate de semnificaţii care angajează însăşi condiţia omului; cu această calitate, ele prezintă interes pentru filozof, ca şi pentru teolog. Numai că n-au fost luate în serios; erau socotite „frivole": ce subiect mai compromiţător de studiu decît imaginea Paradisului Pierdut stîmită brusc de melodia unui acordeon! Uităm însă că viaţa omului modern freamătă de mituri pe jumătate uitate, de hierofanii decăzute, de simboluri dezafectate. Desacralizarea neîntreruptă a omului modern a alterat conţinutul vieţii sale spirituale, nu i-a sfărîmat însă matricele imaginaţiei: un întreg deşeu mitologic dăinuie în zonele slab supuse controlului.
De altfel, partea cea mai „nobila" a conştiinţei unui om modem e mai puţin „spirituală" decît sîntem înclinaţi în general să credem. O analiză rapidă ar dezvălui în această „nobila" si „înaltă" sferă a conştiinţei unele reminiscenţe livreşti, multe prejudecăţi de natura diversă (religioasă, morală, socială, estetică etc.), cîteva idei preconcepute asupra „sensului vieţii", asupra „realităţii ultime" etc. Să ne ferim să căutăm aici ce au devenit, de exemplu, mitul Paradisului Pierdut, imaginea Omului desăvîrşit, misterul Femeii şi al Dragostei etc. Acestea toate, între multe altele, se întîlnesc — dar cît de laicizate, de degradate şi de transfigurate — în fluxul semiconştient al celei mai banale existenţe: în reverii, în melancolii, în jocul liber al imaginilor din „momentele goale" ale
' conştiinţei (pe strada, în metrou etc.), în distn si în amuzamentele de tot felul. Nurnai că, re^ tăm, acest tezaur mitic este păstrat acolo „laicizav' si „modernizat". S-a întîmplat cu astfel de Imagini ceea ce, cum a arătat Freud, s-a petrecut cu aluziile prea şocante Ia realităţile sexuale: şi-au schimbat „forma". Spre a-şi asigura supravieţui-/\ea, Imaginile au devenit „familiare". l' Interesul pentru ele nu s-a micşorat totuşi. Icăci aceste imagini degradate oferă punctul de |plecare posibil al înnoirii spirituale a omului ' ij'niodern. Este de cea mai mare importanţă, cre-Idem, că regăsim o întreagă mitologie, dacă nu o [teologie, stînd.la pîndă în viaţa cea mai „oarecare" a omului modern: depinde de el să se întoarcă pe drumul străbătut şi să redescopere semnificaţia profundă a tuturor acestor imagini veştejite si a tuturor acestor mituri degradate. Să nu ni se spună că asemenea rămăşiţe mitice nu mai prezintă interes pentru omul modern, că ele aparţin unui „trecut de superstiţii", din fericire lichidat de secolul al XlX-lea, şi că poate fi potrivit pentru poeţi, pentru copii şi pentru lumea din metrouri să se îndestuleze cu imagini şi cu nostalgii, dar că, vă rog, să-i lăsăm mai departe pe oamenii serioşi să gîndească şi „să facă istoria": o asemenea separare a „seriosului vieţii" de „visuri" nu corespunde realităţii. Omul modern este liber să dispreţuiască mitologiile şi'teologiile, dar aceasta nu-1 va împiedica să continue să se hrănească cu mituri decăzute şi cu imagini degradate. Cea mai cruntă criză istorică a lumii moderne — al doilea război mondial şi tot ce a antrenat el cu si după — a dovedit îndeajuns că extirparea mitu-şi a simbolurilor este iluzorie. Chiar în „si-

Z
tuaţia istorică" cea mai desperată (în tranşeele Stalingradului, în lagărele de concentrare naziste şi sovietice), bărbaţi şi femei au cîntat romanţe, au ascultat poveşti (mergeau pînă la a-şi sacrifica o parte din firava lor raţie spre a şi le putea oferi); astfel de poveşti ţineau loc de mituri, asemenea romanţe erau încărcate de „nostalgii", întreaga această latură a omului, esenţială şi imprescriptibilă, care se numeşte imaginaţie este îmbibată de simbolism şi continuă să trăiască din mituri si din teologii arhaice6.
Ţine numai de omul modem, am spune, „să l redeştepte" acest inestimabil tezaur de imagini pe | care-1 poartă în sine; să redeştepte imaginile, spre a le contempla în puritatea lor şi spre a le însuşi mesajul, înţelepciunea populară a afirmat deseori importanţa imaginaţiei pentru sănătatea însăşi a individului, pentru echilibrul şi bogăţia vieţii lui interioare. Unele voci moderne continuă să-1 de-

plîngă pe cel „lipsit de imaginaţie" ca pe o fiinţa mărginită, mediocră, demnă de milă, nefericită, Psihologii, între care în primul rînd C.G. Jung, au arătat cit de mult decurg dramele lumii moderne din dezechilibrul profund al psihicului individual

6 Vezi bogatele şi pătrunzătoarele analiză ale lui Gaston Bachelard în lucrările sale despre .imaginaţia materiei": La Psychanalyse du Feu, L'Eau et Ies Reves, L'Ăir et Ies Songes La Terre et Ies Reveries, 2 voi. (Paris, 1939-1948) G. 'Bachelard se întemeiază mai ales pe poezie şi pe vise, iar, în subsidiar, pe folclor; dar s-ar putea demonstra uşor cum visele şi imaginile poetice sînt o prelungire a simbolismelor sacre şi a mitologiilor arhaice, în legătură cu Imaginea Apei şi cu cea a Părnîntului, aşa cum circulă ele în vise şi în literaturi, cf. capitolele despre hierofanii şi simbolismele acvatice şi telurice din lucrarea noastră Trăite d'Hlstoire des Religions, pp. 168 sq„ 211 sq. [trad. rom. cit. Mariana Noica 1992. pp. 183 sq., 219 sq. — n.t.].

sau colectiv, provocat în mare măsură tuirea crescindă a imaginaţiei. _A avea ţie" înseamnă a te bucura de o bogăţie interioară, de un flux neîntrerupt şi spontan de imagini. Dar spontaneitate nu înseamnă invenţie arbitrară. Etimologic, „iinaginaţi£2_este solidar cujmago, „reprezentare., imitare", _sjTcu-tnutor, ,aTmîta, a re^_ rţrndjice". De data aceasta, etimologia trimite atît la realităţi psihologice, cît şi la adevărul spiritual. Imaginaţia.unită modele exemplare — imaginii**^—, le reproduce, le reactualizează, le repetă la ne^ sfîrşit._A_ayea.JnTa$naţie înseamnă a vedea lujnea în totalitatea ei; căci puterea si menirea Ima-ginflorconstau în faptul'că arată tot ce rămîne-refracTaFcoriceptului. Aşa se explică de ce omul-„lipsii de imaginaţie" îşi pierde fericirea şi se năruie — rupt de realitatea profundă a vieţii şi de propriul suflet. Amintind aceste principii, vrem să arătăm că studierea simbolismelor nu este o muncă de pură erudiţie, că, cel puţin indirect, ea interesează cunoaşterea omului însuşi; pe scurt, că ea are un cuvînt de spus ori de cîte ori se vorbeşte de un nou umanism sau de o nouă antropologie. Fără îndoială, o astfel de studiere a simbolismelor nu va deveni cu adevărat utilă decit întreprinsă în colaborare. Estetica literară, psihologia, antropologia filozofică ar trebui să ţină seamă de rezultatele istoriei religiilor, ale etnologiei şi folclorului. Cînd am publicat cartea aceasta, m-am gîndit cu precădere la psihologi şi la criticii literari. Cel calificat să propulseze cunoaşterea simbolurilor este însă, mai mult decît oricine, istoricul religiilor: informaţiile lui sînt în acelaşi timp mai complete şi mai coerente decît cele de care dispun

r 5 / MIRCEA ELIADE 27

psihologul şi criticul literar; ele pătrund pînă la izvoarele înseşi ale gîndirii simbolice. Numai în istoria religiilor găsim „arhetipurile"; psihologii şi criticii literari operează doar cu variante aproximative.

Pionul cărţii

Primele patru capitole ale cărţii au fost elaborate in perioade diferite şi pentru cititori variaţi7. Capitolele I şi al II-lea sînt însoţite de un număr minim de note; baza lor documentară era deja constituită, fie în propriile noastre lucrări ante-rioare, fie în ale altor cercetători. Capitolele al III-lea şi al IV-lea cuprind, dimpotrivă, note si referinţe mai numeroase. Materialele reunite în ele reprezintă flecare în parte studii monografice utile chiar independent de interpretarea pe care le-o propunem. Ultimul capitol, care serveşte şi de con-cluzie generală, conţine şi el un aparat bibliografic redus. Subiectul abordat era prea vast ca să îngăduie o expunere în acelaşi timp şi atent documentată, şi extrem de concisă.

Cu excepţia acestui ultim capitol, studiile diferite grupate în succesiunea dată n-au fost gîn1 dite în vederea alcătuirii unei cărţi: fiecare dintre ele răspundea totuşi, în ideea autorului, unei

''Capitolul al IV-lea datează din 1938 [a se vedea Zaîmoxis. voi. II, pp. 131 sq.]; al Ill-lea este din anul 1946 (a se vedea Revue de l'Hisioire des Religions, voi. CXXXIV. iulie-decembrie, 1947-1948. pp. 5 sq.). Substanţa capitolelor I şi al II-lea a făcut obiectul conferinţelor noastre din Asconai 1950-1951 (cf. Eranos-Jahrbuch, voi. XIX şl XX), precum si al unui articol în Journal de Psychologte.

singure şi aceleiaşi probleme: structura simbolismului religios. Fiecare capitol prezintă un simbolism sau o familie de simboluri, maniera de a le trata variind însă de la un caz la altul. Simbolismul „Centrului", studiat în primul capitol si care continuă rezultatele altor cercetări, anterioare, este expus sintetic, fără referiri la imixtiunile „istoriei". Prima parte a acestui capitol pune tocmai problema validităţii unei astfel de prezentări de ansamblu a simbolului şi schiţează sumar raporturile dintre psihologie şi istoria religiilor.
Al doilea capitol analizează simbolismul Timpului şi al „ieşirii din Timp" într-o unică arie culturală: India antică. Al treilea capitol abordează simbolismul nodurilor, pe două planuri complementare: după ce s-a limitat la indo-eu-ropeni, utilizînd îndeosebi cercetările lui Georges Dumezil, el încearcă o comparaţie între aceste date şi simbolismele paralele ale altor culturi arhaice. Mai ales în acest capitol vor fi evaluate avantajele şi limitele investigaţiei istorice şi ale analizei morfologice şi se va face mai bine înţeleasă necesitatea de a folosi succesiv cele două metode complementare menţionate. Al patrulea capitol, închinat unui grup de simboluri solidare (Lună-Ape-Fertilitate etc.), constituie o descriere de tip morfologic care îşi propune evidenţierea structurilor, în sfirşit, ultimul capitol reia rezultatele tuturor investigaţiilor precedente întreprinse din unghiuri diferite, în vederea unei integrări sistematice a simbolismului magico-religios.
Psihologul va fi interesat mai curînd de primele două capitole si de ultimul. Cititorul mai grăbit

s-ar putea dispensa de lectura tuturor analizelor şi referinţelor din capitolele al III-lea şi al IV-lea. N-am socotit oportun să suprimăm aceste note Pericolul studiilor despre simbolism vine dintr-o generalizare pripită. Profanii sînt înclinaţi să st mulţumească cu primele mărturii ce le cad şut ochi şi să construiască îndrăzneţe interpretări „generale" ale simbolismelor. Am ţinut să prezentăm cel puţin două eşantioane de analiză a simbolurilor, spre a evidenţia cît de nuanţate şi de complexe sînt în realitate lucrurile. Pe de alta parte, am vrut să punem la dispoziţia psihologilor şi a criticilor literari, a filozofilor chiar, cîteva dosare documentare destul de cuprinzătoare, pentru a le putea folosi la nevoie, potrivit cu interesele lor. Nu rareori întflnim în cărţile psihologilor şi ale criticilor literari o documentaţie istorico-re-ligioasă mai mult decît insuficientă, de-a dreptul greşită: cărţile din care îşi culeg informaţiile sînl. cel mai adesea, opera unor amatori lipsiţi de orice simţ critic sau a unor „teoreticieni" izolaţi8.
8 Freud a crezut că poate descoperi „originea" religiilor îr complexul (Edip, apărut dintr-un paricid primordial, paricid repetat pe cale rituală in „sacrificiile totemice". El şi-a elaborat teoria — care pare să aibă încă girul psihanaliştilor — Ir. 1911-1912, folosind Ipoteza „hoardei primordiale" • a Iui Atktnson, şi pe cea a „sacrificiului-comuniune totemic" a Iu Robertson-Smith. în momentul în care Freud îşi elabon-explicaţia asupra sentimentului religios ş! îşi închipuia că ; găsit „originea" religiilor, cele două ipoteze citate nu se mai bucurau de nici un credit în rîndul'etnologilor si al istoricilor religiilor competenţi. Chiar dacă Freud a va fi citit pe Frazei şi va fi cunoscut concluziile la care ajunsese acesta, anume1 nanuniuersalitatea totemismului ca • fenomen socio-religio? (este necunoscut în multe triburi „primitive") şl extrem^ raritate a „sacrificiilor-comuniune totemice" (patru cazur
Nespeciatiştii pretind, pe bună dreptate, că nu se pot substitui etnologilor şi istoricilor religiilor, că nu dispun nici de mijloacele, nici de răgazul necesar pentru a întreprinde cercetări de amploare în aceste domenii şi că se văd astfel con-strînşi să se mulţumească cu lucrările „generale" pe care le au la îndemînă. Din păcate, cel mai frecvent nespecialiştii dau peste „lucrările generale" cele mai mediocre sau, dacă au mai mult-noroc, li se întîmplă nu o dată să citească greşit sau prea grăbit.
De aceea, am rezistat tentaţiei de a suprima aparatul bibliografic: poate că, în loc să recurgă la elucubraţiile penibile şi depăşite ale diletanţilor sau ale „teoreticienilor", care au dorit mai ales să-şi susţină propriile explicaţii generale,

unii nespecialişti vor simţi nevoia unui contact direct cu ansamblul lucrărilor de etnologie şi de istorie a religiilor. Literatura psihologică şi în special cea psihanalitică şi-au obişnuit cititorul cu expunerile prolixe ale „cazurilor" individuale. Se consa-
numai — şi încă inegal confirmate —.pentru mai multe sute de triburi totemice!}, Totem und Tabu a apărut totuşi în volum în 1913 şi a fost de atunci reeditat continuu şt-tradus în numeroase limbi... (S-ar putea invoca întru disculparea lui Freud apariţia in 1912 a celebrei cărţi a lui Emile Durkheim. Leş Formes^ etementaires de la vie reUgieuse, lucrare preţioasă din multe puncte de vedere, uneori aproape genială, dar supărător lipsită de bază. Mult mai bine informat decît Freud, Durkheim cădea în aceeaşi greşeală de metodă, străduîndu-se 'să găsească in totemism „originea"" religiilor. Acest eminent savant ar fi avut de cîstigal dacă ar fi ţinut seamă de lucrările colegilor săi etnologi şi antropologi, care dovediseră destul pînă atunci că lotemismul nu reprezintă cel mai vechi strat al religiilor australiene si, mai mult chiar, că el este absent din multe culturi arhaice risipite Pe suprafaţa pămîntului.]
30 / MffiCEA EUADE
eră adeseori pagini întregi descrierii amănunţite g viselor sau a reveriilor unor subiecţi, în Anglia, g apărut un volum de şapte sute de pagini consacrat „mitologiei viselor" unui singur individ, De comun acord, psihologii consideră indispensabilă prezentarea, in exlenso a oricărui „caz" • particular, iar, atunci cînd se resemnează să mai suprime cîte ceva, o fac totdeauna cu părere de rău: idealul lor ar fi să poată publica dosarele integrale. Cu atît mai mult trebuie să procedăm în acelaşi mod în cazul studierii unui simbolism: va trebui sâ-1 prezentăm în liniile lui mari, dar şi cu nuanţele, cu variantele, cu ezitările lui. Problema centrală şi cea mai dificilă rămîne. evident, interpretarea, în principiu, chestiunea validităţii unei hermeneutici se poate ridica ori-cînd. Prin multiple confruntări de informaţii, ci; ajutorul unor aserţiuni clare (texte, rituri, monumente simbolice) şi al aluziilor pe jumătate în-, văluite, putem demonstra la obiect ce „vrea să-spună" un simbol sau altul. Problema se poate pune însă şi din alt unghi: cei ce folosesc sim-, bolurile îşi dau oare seama de toate implicaţiile teoretice ale acestora? Dacă, de exemplu, studiind simbolismul Arborelui Cosmic, afirmăm, că acest Arbore se află în „Centrul Lumii", înseamnă că toţi membrii societăţilor care cunosc asemenea Arbori Cosmici sînt în aceeaşi măsură conştienţi de simbolismul integral al „Centrului"? Validitatea simbolului ca formă de cunoaştere nu de pinde însă de puterea de înţelegere a unui individ sau a altuia. Texte şi monumente simbolice dovedesc din plin că, cel puţin pentru anumiţi membri ai unei societăţi arhaice, simbolismul „Centrului" era transparent în întregul lui; rest u:
Cuvînt. înainte / 31
societăţii se mulţumea „să participe" la simbolism. De altfel, sînt dificil de precizat limitele unei astfel de participări: ea variază în funcţie de un număr nedeterminat de factori. Tot ce putem spune este că actualizarea unui simbol nu este mecanică: ea se află în relaţie cu tensiunile şi cu alternanţele vieţii sociale, în ultimă instanţă cu ritmurile cosmice.
Dar toate eclipsările şi aberaţiile pe care le poate suferi un simbolism prin simplul fapt că este trăit nu infirmă validitatea hermeneuticii lui. Să luăm un exemplu din altă categorie de fapte: ca să apreciem simbolismul Divinei Commedio, este necesar să întrebăm milioanele de cititori răspindiţi pe tot globul ce înţeleg ei citind această carte dificilă, sau, mai bine, ce a simţit si ce a gîndit Dante însuşi scriind-o? Dacă e vorba de o operă poetică mai liberă, altfel zis depende'ntă mai direct de „inspiraţie" — de exemplu, produsele romantismului german —, nici nu ne este îngăduit, în vederea interpretării simbolismului pe care ele îl implică, să luăm în consideraţie ceea ce autorii gîndeau despre creaţiile personale. Este sigur că un autor nu epuizează de cele mai multe ori semnificaţia operei lui. Simbolisrnele arhaice reapar spontan chiar şi în" operele scriitorilor „realişti", care nu ştiu nimic despre astfel de simboluri. De altfel, controversa aceasta in jurul limitelor legitime ale hermeneuticii simbolismelor e cu totul inutilă. Am văzut că miturile se degradează, iar

simbolurile se laicizează, dar ele nu dispar niciodată, cum n-au dispărut nici din cea mai pozitivistă dintre civilizaţii — cea a secolului al K-lea. Simbolurile şi miturile vin de mult prea

departe: ele fac parte din fiinţa umană şi este cu neputinţă să nu le găsim în oricare ipostază existenţială a omului în Cosmos.
Ţinem să mulţumim şi aici savantului şi prietenului nostru Georges Dumezil, profesor la College de France, care a avut bunăvoinţa să citească şi să corecteze o primă redactare a capitolului ăl III-lea, şi în mod deosebit prietenului nostru drag dr. Jean Gouillard, care a avut amabilitatea de a corecta restul manuscrisului.
CAPITOLUL I SIMBOLISMUL „CENTRULUI"
psihologie şi istorie a religiilor
Mulţi necunoscători invidiază vocaţia istoricului religiilor. Ce ocupaţie mai nobilă si mai propice îmbogăţirii spiritului decît sa ai a face cu marii mistici ai tuturor religiilor, să-ţi petreci Paris, mai 1952 viaţa printre simboluri şi mistere, să citeşti si să înţelegi miturile tuturor popoarelor? Profanii îşi închipuie că un istoric al religiilor se simte la el acasă oriunde — in miturile greceşti sau egiptene," ca şi în mesajul autentic al lui Buddha ori în misterele daoiste sau în riturile secrete de iniţiere ale societăţilor arhaice. Poate că ei nu se înşală în întregime cînd şi-1 imaginează pe istoricul religiilor solicitat de probleme mari si reale, ocupat cu 'descifrarea simbolurilor celor mai grandioase şi a miturilor celor mai complexe şi mai elevate din imensa masă de fapte care i se oferă, în realitate insă. situaţia e cu totul alta. Numeroşi istorici al religiilor sînt atît de absorbiţi de domeniul lor, încît dincolo de el nu ştiu mult mai mult despre miturile greceşti sau egiptene, despre mesajul lui Buddha, despre tehnicile daoiste sau Şamanice decît un amator care a reuşit să-şi orienteze lecturile. Cei mai mulţi sînt într-adevăr familiarizaţi doar cu un biet mic sector din mensa arie a istoriei religiilor. Din păcate, chiar aceasta.zonă atît de modestă este, cel mai des,

exploatată la suprafaţă: descifrare, editare şi tr, ducere de texte; încercare de cronologie şi studiem a influenţelor; monografie istorică âau repertoriu al monumentelor ş.a.m.d. închis într-un subiecl inevitabil limitat, istoricul religiilor încearcă adeseori sentimentul că şi-a sacrificat frumoasa carieră spirituală visată în tinereţe pentru un scrupul de probitate ştiinţifică.
Dar probitatea ştiinţifică excesivă a lucrărilo' sale 1-a înstrăinat pînă la urmă de publicul cultivat. Cu cîteva foarte rare excepţii, istoricii reli giilor nu sînt citiţi dincolo de cercul restrîns al colegilor si al discipolilor lor. Publicul nu le mai citeşte cărţile fie pentru că sînt prea tehnice, fie pentru ~că le găseşte plicticoase; în ultimă instanţă, ele nu prezintă nici un interes spiritual. Auzind • repetîndu-se mereu ceea ce şir James Frazer, de ' exemplu, descrisese pe vreo douăzeci de mii de pagini -— că tot ce a gîndit, a imaginat şi a dorit omul societăţilor arhaice, toate miturile şi riturile sale. toţi zeii şi toate experienţele sale religioase nu sini decît o grămadă monstruoasă de sminteli, de cruzimi şi de superstiţii, din fericire abolite de progresul raţional al omului, auzind aproape necontenit acelaşi lucru, publicul s-a lăsat pînă la urma convins şi a încetat să se mai intereseze de studiul obiectiv al istoriei religiilor. O parte cel puţin d... acest public caută să-şi. satisfacă legitima curii • zitate citind cărţi foarte proaste despre mistere' piramidelor, miracolele tehnicilor Yoga, „revelaţii • primordiale" sau despre Atlantida — pe scui orientîndu-se spre groaznica literatură a dileUi ţilor, a neospiritualiştilor sau a pseudoocultistilor
într-o anumită măsură, cei răspunzători se ai printre noi. istoricii religiilor. Am ţinut cu dri

preţ să realizăm o istorie obiectivă, a religiilor, fără să ne dăm totdeauna seama că ceea ce numeam obiectivitate se încadra de fapt in modalităţile de gîndire ale timpului nostru. Ne străduim de aproape un secol să conferim istoriei, religiilor statutul de disciplină autonomă, fără să fi reuşit; istoria religiilor continuă să fie

confundată, după cum se ştie, cu antropologia, etnologia, sociologia, cu psihologia religioasă şi chiar cu orientalistică. Năzuind din toate puterile să dobândească prestigiul unei „ştiinţe", istoria religiilor a trecut şi ea prin toate crizele spiritului ştiinţific modern: istoricii religiilor au fost pe rind — iar unii dintre ei sînt încă — pozitivişti, empirişti, raţionalişti sau istoricişti. Mai mult, nici una dintre „modele" care au dominat succesiv istoria religiilor, nici una dintre explicaţiile globale şi sistematice date fenomenului religios nu se datorează unui istoric al religiilor; ele provin in întregime din ipotezele propuse de lingvişti eminenţi, de antropologi, de sociologi sau de etnologi, fiind acceptate, rînd pe rînd, de toată lumea, inclusiv de istoricii religiilor, în momentul de faţă, situaţia se prezintă în felul următor: progres considerabil în informaţie, cu preţul unei specializări excesive şi chiar al unui sacrificiu parţial al vocaţiei noastre (căci cei mai mulţi istoriei ai religiilor au devenit orien-talişti, clasicişti, etnologi etc.); dependenţă faţă de oetodele elaborate de istoriografia sau sociologia modernă (ca şi cuin studierea istorică a unui rit sau mit ar fi exact acelaşi lucru cu istoria unei ţări sau cu monografia unui popor primitiv oarecare). Pe scurt, s-a neglijat următorul fapt esenţial: că în expresia „istorie a religiilor" accentul nu trebuie pus pe cuvîntul istorie, ci pe

religie. Pentru că, daca există moduri numeroase de a aborda istoria — de la istoria tehnicii la cea a gîndirii umane —, numai unul dintre ele convine studierii religiei: asumarea faptelor religioase, înainte de a face istoria unui lucru, este necesar ca lucrul respectiv să fie clar înţeles — în sine şi pentru sine. De aceea, trebuie să subliniem aici importanţa operei profesorului van der Leeuw. care a făcut atît de mult pentru fenomenologia religiei şi ale cărui numeroase şi strălucite, lucrări au determinat în rîndurile publicului cultivat o înnoire a interesului pentru istoria religiilor în general.

Indirect, aceiaşi interes a fost trezit de descoperirile psihanalizei şi ale psihologiei abisale, în primul rind de opera profesorului Jung. într-ade-văr, n-a trebuit mult timp pînă să se observe că vastul domeniu al istoriei religiilor constituie o mină inepuizabilă de elemente de comparaţie cu comportamentul psihicului individual sau colectiv, comportament cercetat de psihologi şi analişti. Nimeni nu ignoră faptul că folosirea unor astfel de informaţii socio-religioase de către psihologi n-a întrunit totdeauna adeziunea istoricilor religiilor. Vom examina imediat obiecţiile aduse unor astfel de apropieri, adeseori, cu adevărat, prea temerare. Dar, trebuie s-o spunem dintru început, dacă istoricii religiilor şi-ar ii abordat obiectul de cercetare dintr-o perspectu/ă mai spirituală, dacă ar fi făcut efortul de a pătrunde mai adînc simbolismul religios arhaic, multe inter-pretări psihologice sau psihanalitice, care par prea simple în ochii specialiştilor, n-ar mai fi fost sugerate. Psihologii au găsit în cărţile noastre materiale excelente, dar rareori explicaţii de pro-

funzime — Şi au f°st determinaţi astfel să umple ei acest gol. substituindu-se istoricilor religiilor şi avansînd ipoteze de ansamblu prea des pripite.

în cîteva cuvinte, dificultăţile pe care trebuie să le depăşim astăzi sint următoarele: a) pe de o parte, optînd pentru prestigiul unei istoriografii obiective, „ştiinţifice", istoria religiilor este obligată să facă faţă obiecţiilor care pot fi aduse istoricismului ca atare; b) pe de altă parte, ea mai este constrînsă să răspundă provocării recente a psihologiei în general şi a psihologiei abisale în-deosebi, care, mcepînd să lucreze direct cu materiale istorico-religioase, propun ipoteze de lucru mai fericite, mai fertile si, în orice caz, de mai mare răsunet decît cele curente la istoricii religiilor.

Pentru a înţelege mai bine aceste greutăţi, să ne oprim la subiectul studiului de faţă: simbolismul „Centrului". Un istoric al religiilor are dreptul să ne întrebe: Ce înţelegeţi prin aceşti termeni? Despre ce simboluri este vorba? Despre ce po-poare şi despre care culturi? Şi istoricul religiilor ar putea continua: Ştiţi că epoca lui Tylor, a lui Mannhardt şi a lui Frazer e depăşită; nu ne mai este îngăduit să vorbim astăzi despre mituri şi rituri „în general", despre caracterul unitar al reacţiilor omului primitiv în faţa Naturii. Astfel de generalităţi sînt

abstracţii, ca şi cele despre „omul primitiv" în general. Concret este fenomenul religios, care se manifestă în şi prin istorie; iar, din simplul fapt că se manifestă în istorie, el este limitat, este condiţionat de istorie. Ce sens ar putea avea deci în istoria religiilor o expresie ca accesul ritual fa nemurire? Trebuie să precizăm nurnaidecît despre ce nemurire este vorba. Căci, a

priori, nu avem • siguranţa că omenirea, ansamblul ei, ar fi avut, în mod spontan, intuit sau chiar dorinţa nemuririi. Vorbiţi de „simb lismul Centrului". Cu ce îndreptăţire? în călită de istoric al religiilor? Putem generaliza atît uşor? Ar trebui mai curînd .să începem prin a nţ întreba: în ce cultură şi în urma căror evenj. mente istorice s-a cristalizat noţiunea rel de „Centru" sau cea de nemurire? Cum se integrează şi cum se justifică aceste noţiuni li sistemul organic al unei culturi sau al alteia? îi ce fel s-au răspindit ele şi printre care popoare: Abia după ce vom fi răspuns la aceste întrebai preliminare vom avea dreptul să generalizăm şi sa sistematizăm, să vorbim, în general, de rituri a]f nemuririi sau de simboluri ale „Centrului", în c< contrar, veţi face psihologie ori filozofie, teolog1 chiar — dar nu istorie a religiilor.
Consider că toate obiecţiile de mai sus sii îndreptăţite şi, ca istQric-ai religiilor, înţeleg să ţ-seama de ele. Dar nu le socotesc insurmontabil Ştiu foarte bine că avem de a face cu fenorne: religioase şi că, prin simplul fapt că sînt fer. mene, că deci se manifestă, ni se dezvăluie, r poartă, ca o medalie, amprenta momentui' istoric în care au apărut. Nu există fapt religios „pur", în afara istoriei, în afara timpului. Cel m; nobil mesaj religios, cea mai universala rienţă mistică, comportamentul cel mai genei; uman — precum teama religioasă, ritul, rug.: ciunea — se singularizează şi se delimitează curn se manifestă. Cînd Fiul lui Dumnezeu întrupat şi a devenit Cristos. a trebuit vorbească ararneeana; el nu se putea compo decît ca un evrea al timpului său — si nu m yoghin, ca un daoist sau un şaman. Mesajul său religios, oricît de universal a fost, era condiţionat de istoria veche şi contemporană a poporului evreu. Dacă Fiul lui Dumnezeu s-ar fi născut India, mesajul său oral ar fi trebuit să se urmeze structurii limbilor indiene şi- tradiţiei Ice şi preistorice ale acestui conglomerat de
recunoaşte uşor în această luare de idine întregul progres speculativ realizat de la jt — care trebuie considerat un precursor al sricismului — pînă la ultimii filozofi istoricişti existenţialişti. Omul ca fiinţă istorică, con-i, autentică trăieşte „în situaţie". Existenţa autentică se realizează în istorie, în timp, în timpul lui — care nu este cel al tatălui său. Nu e nici timpul contemporanilor săi de pe alt continent sau chiar din altă ţară. Şi atunci, pe ce temei se vorbeşte de comportamentul omului în general? Acest om in general este o simplă abstracţie. El există datorită unei neînţelegeri provenind din imperfecţiunea limbajului nostru.
Nu e locul aici să întreprindem critica filozofică a istoricîsmului şi a existenţialismului istoricist. O asemenea critică a fost făcută — şi de către autori mai competenţi decît noi. Să remarcăm ii că ideea condiţionării istorice a vieţii spi-ile umane reia,_ la alt nivel şi cu alte mij-dîalectice, teoriile astăzi oarecum penale 'condiţionărilor geografice, economice, le, chiar fiziologice. Toată lumea e de acord fapt spiritual fiind unul uman este în mod ir condiţionat de tot ce concură la alcătuirea unui om, de la anatomie si fiziologie pînă la limbaj. Cu alte cuvinte, un fapt spiritual presu-

conştiinţă este mai treaza, cu atît îşi depăşeşte a istoricitate. E destul să ne amintim de
pune fiinţa umană integrală, deci şi entitatea iV
ziologică, şi omul social, şi omul economic ş.a.m.d .p
Toate aceste condiţionări nu reuşesc totuşi sâ^gOcii şi înţelepţii tuturor timpurilor, în primul
epuizeze, singure, viaţa spirituală. rinf j de cei din Orient.

Un istoric al religiilor, spre deosebire de un istoric pur şi simplu, opefează cu fapte care, deşi 3 istorice, revelează un comportament depăşind cu istorie si arhetipuri mult comportamentele istorice ale fiinţei umane,
Dacă este adevărat că omul se găseşte permanent par să trecem peste obiecţiile care s-ar putea „în situaţie", această situaţie nu este neapărataduce istoricismului şi existenţialismului istori-totdeauna istorico, adică determinată exclusiv decist şi să revenim la problema noastră, adică la momentul istoric contemporan, j Omul integral dilemele istoricului religiilor. Acesta, spuneam, cunoaşte şi alte situaţii, pe lîngă condiţia luiuită prea des că are de a face cu un compor-istorică, precum starea de vis ori de reverie sautament uman arhaic şi integral şi că, prin de melancolie şi de detaşare ori de încîntareurmare, rolul lui n-ar trebui să se reducă la estetică sau de evadare etc. — nici una dintre eleînregistrorea manifestărilor istorice ale acestui nefiind „istorică", deşi toate sînt la fel de au -comportament,' că el ar trebui să facă efortul de tentice şi de importante pentru existenţa umanăa-i pătrunde mai adînc semnificaţiile şi articu-ca şi situaţia ei istorică. Omul cunoaşte de altfcllaţille. Să luăm un singur exemplu. Se ştie astăzi mai multe ritmuri temporale, nu numai timpulcă unele mituri şi simboluri au circulat în lumea istoric, adică timpul său, contemporaneitatea is-întreagă răspîndite de anumite tipuri de cultură; torică. E de ajuns să asculte o muzică bună ori saca aceste mituri şi simboluri nu sînt, aşadar, se îndrăgostească sau să spună o rugăciune, cadescoperiri spontane ale omului arhaic, ci creaţii să iasă din prezentul istoric şi să-şi reintegrezeate unui complex cultural bine delimitat, elaborat prezentul etern al iubirii şi al religiei, îi e de ajunsŞi vehiculat de anumite comunităţi umane; astfel chiar numai să deschidă un roman sau să asiste^e creaţii au fost difuzate pînă foarte departe de la un spectacol dramatic, pentru a găsi alt ritrn'°cul lor de origine şi au fost asimilate de popoare temporal — 1-am putea numi timp contractat — .^ societăţi care, altcum, nu le-ar fi cunoscut. care, oricum, nu este ritmul timpului istoric. S-a Cred că, studiind cu maximă rigoare relaţiile ajuns prea repede la concluzia că autenticitatea;™? e anumite complexe religioase şi anumite unei existenţe depinde exclusiv de constiin|afonne de cultură şi precizînd etapele răspîndirii propriei istoricităţi. Această conştiinţă istorică^cestor complexe, etnologul este îndreptăţit să se joacă un rol destul de modest în conştiinţa umană^ec*are satisfăcut de rezultatele cercetărilor sale. — ca să nu mai vorbim de zonele inconştientului ^JP ce n-ar fi însă deloc cazul cu istoricul reli-care, şi ele, aparţin fiinţei umane integrale. Cu ci^ujor- acceptînd şi preluînd rezultatele etnologiei,

el trebuie să-şi pună şi alte probleme: De ce ţ_ anume mit sau un anume simbol au putut difuzate? Ce dezvăluiau ele? De ce anumii detalii, chiar foarte importante, se pierd în timp, difuzării, pe cînd altele supravieţuiesc şi în zile; noastre? în esenţă: Ia ce au oferit răspuns aces mituri şi aceste simboluri ca să se fi bucurat de astfel de răspîndire? întrebările acestea nu tr> buie lăsate pe seama psihologilor, sociologilor sa filozofilor, deoarece nici unul dintre ei nu este at de bine pregătit ca istoricul religiilor pentru a găsi un răspuns.
E suficient un efort de informare în domen; spre a constata că, difuzate sau descoperite spoi tan, simbolurile, miturile şi riturile revelează to deauna o situaţie-limită a omului, şi nu doar situaţie istorică; situaţie-limită, adică aceea ţ care omul o descoperă cînd devine conştient c locul său în Univers. Istoricul religiilor îşi om reză obligaţiile şi se racordează la cercetări psihologiei abisale şi chiar ale filozofiei mai ales i măsura în care clarifică situaţiile-limită. Studii de acest tip sînt posibile si, de altfel, au şi fo-începute. Atrăgînd atenţia asupra supravieţini simbolurilor si temelor mitice în psihicul omul1 modem, arătînd că redescoperirea spontană arhetipurilor simbolismului arhaic e un fapt o -mun tuturor oamenilor, fără deosebire de rasă mediu istoric, psihologia abisală 1-a eliberai f istoricul religiilor de ultimele lui ezitări. Vom oif 'imediat cîteva exemple de redescoperire spont-iv a unui simbolism arhaic şi se va vedea atunci îi il fel pot fi ele instructive pentru un istoric al relig;' o
Se pot bănui deja perspectivele care s-ar <.:'" chide în faţa istoriei religiilor, dacă ar şti :

profite de toate descoperirile sale si de cele ale etnologiei, sociologiei si psihologiei abisale, între-prinzînd studierea omului nu numai ca fiinţă istorică, ci şi ca simbol viu, istoria religiilor ar putea deveni — să ne fie iertat cuvîntul — o meta-psihanaliză. Pentru că ar duce la o redeşteptare şi la o redobîndire a conştiinţei simbolurilor şi arhetipurilor arhaice — vii sau fosilizate în tradiţiile religioase ale întregii umanităţi. Ani riscat termenul metapsihanaliză, deoarece este vorba de o tehnică mai spirituală, care urmăreşte în primul rind să clarifice conţinutul teoretic al simbolurilor şi al arhetipurilor, să facă transparent şi coerent ceea ce este în ele ..aluziv", criptic sau fragmentar. Am putea vorbi la fel de bine de o nouă maieutică; aşa cum Socrate, în Theaitetos (149 a sq., 161 e)t ajuta spiritului să nască ideile pe care acesta ie conţinea fără să o ştie, tot astfel istoria religiilor ar putea face să se nască un om nou, mai autentic şi mai complet; căci, prin studierea tradiţiilor religioase, omul modern nu numai că ar redescoperi un comportament arhaic, dar, în plus, ar deveni şi conştient de bogăţia spirituală pe care un astfel de comportament o implică.
Maieutica aceasta realizată cu ajutorul simbolismului religios ar contribui si la eliberarea omului modern de provincialismul său cultural şi, îai ales, de rclativisimil istoricist şi existenţialist. 'entru că. după cum vom vedea, omul se opune istoriei chiar atunci cînd se străduieşte s-o în-âptuîască. chiar atunci cînd pretinde că nu e tceva decit „istorie". Şi, in măsura în care omul » depăşeşte momentul istoric şi dă frîu liber do-Ş de a retrăi arhetipurile, el se realizează, ca unţâ integrală, universală, în măsura în care se

opune istoriei, omul modern regăseşte situat!.; tinismul a moştenit o foarte veche şi foarte arhetipale. Pînă şi somnul său şi pornirile SEJ ^'•„]&& tradiţie religioasă, ale cărei structuri au orgiastice sint încărcate de o semnificaţie spir, pravieţuit în interiorul Bisericii, chiar dacă tuală. Prin simplul fapt că descoperă înăuntn, v£oriie. spirituale şi orientarea teologică s-au schim-fiinţei sale ritmurile cosmice — alternanţa zi-noapt bat Oricum, nimic din ceea ce în Cosmos constituie sau iamă-vară, de exemplu —, el ajunge la o ir, o manifestare a Slavei — vorbind în termeni creştini ţelegere mai deplină a destinului şi a rostului său.__nu-l poate lăsa indiferent pe credincios.
Tot cu ajutorul istoriei religiilor, omul moder; Jn sfîrşit, studierea raţională a religiilor va ar putea regăsi simbolismul trupului său, can pune în lumină un fapt insuficient remarcat pînă este un antropocosmos. Ceea ce diversele tehniţ acum: anume că există o logică a simbolului, că ale imaginaţiei, îndeosebi tehnicile poetice, aicei puţin anumite grupuri de simboluri se do-realizat în acest sens înseamnă aproape nimlvedesccoerente, legate logic între ele1, că, într-un In raport cu perspectivele pe care le deschide iscuvînt, pot fi exprimate sistematic, pot fi traduse toria religiilor. Toate aceste elemente fundameuln termeni raţionali. Această logică internă a sim-tale încă supravieţuiesc, chiar şi în:omul moderabolurilor pune o problemă plină de consecinţe-trebuie numai revitalizate şi aduse la nivelBsint anumite zone ale inconştientului individual conştiinţei. Redobîndind conştiinţa propriului să,sau colectlv guvernate, Si ele! de toqos sau avem simbolism antropocosmic - care e numai o vade face cu manifestări ale unui transconstienf? riantâ a simbolismului arhaic-, omulmodern vmtrebarea „.„ doar prin
a°tS«- *"4 *oarePce simbolismele carTo
un fel de a fi autentic si major, care-1 apără cS"™ ?e aceasta dm urma smt constituite, de nihilism si de relativismul istoricist, fără săcele ™l™un? °n' dm fragmente disparate şi din sustragă totuşi istoriei. Căci si istoria ar pute™*81311 a'e ,unui Psih'c în criză, dacă nu in să-şi găsească într-o zi adevăratul ei sens: acelreffsmne Patologică. Pentru a surprinde adevă-de epifanie a unei condiţii umane glorioase şi at„ ele sţnrcturi şi funcţii ale simbolurilor, trebuie solute. E suficient să ne amintim cum a valorizasa.ne,adresam inepuizabilului repertoriu al isto-iudeo-creştinismul existenţa istorică, spre a înttnel rellgiilor. Numai că, şi aici, trebuie să ştim să lege în ce fel şi in ce sens 'ar putea deveni istort£ues™':

căci materialele noastre documentare .glorioasă" şi chiar .absolută".
conţin de multe ori forme decadente, aberante
Evident, n-am putea pretinde că studieresau Pur Şi simplu mediocre. Dacă vrem
să raţională a istoriei religiilor trebuie sau poate saJ™gem la o înţelegere
adecvată a simbolismului se substituie experienţei religioase înseşi — şi ci|e"Şlos
arhaic, sintem obligaţi să procedăm se-atît mai puţin experienţei credinţei.
Totuşi, maic2^"~-utica prin intermediul simbolismului arhaic îşi \; i Ve da
roadele chiar şi pentru o conştiinţă creştinfeimboiis
m, pentru a ne face o idee despre o
i: rZeuf legâtor" şi
ul „Centrului" / 47
-^^LfaulStormS
46/J^CEAEUA^._----------_---------- - primejdie stabilitatea
=, ,^~
prima bibliotec .
religiilor vor împlini intr-o A această muncă , e
ierarhizare a materialelor lor documentare ; microcosmos la starea e as
funcţie de valoarea si de starea acestora, aşa cu, ™migereaune, ordira stabilite,
aboli t colegii lor, istoricii literaturilor. D.Aifflagini arhetipale echivala cu o
regre l haos in prefornial, in starea nonditeren onici. Să remarcăm c
, ™i
Aifflagini arhetipale echivala cu o regresi l haos in prefornial, in starea
nonditerentiata ^premers cosmogonici. Să remarcăm că acel
nt folosite ai in zilele noastre
jmuytiita lumii
__ Societăţile arhaice şi tradiţionale concep Iun înconjurătoare ca pe un
microcosmos. Dincolo > hotarele acestei lumi închise începe domer
necunoscutului, al nonformatului. într-o parte • află spaţiul cosmizat, adică locuit
şi organizat cealaltă parte, în afara acestui spaţiu fanr^ este tărîmul necunoscut
şi înfricoşător al dcv nilor, al duhurilor rele, al morţilor, al strair într-un cuvînt,
haosul, moartea, noaptea. Imac aceasta a uriei lumi-microcosmos locuite, în
jurate de regiuni pustii asimilate cu haosul "" îmrtârătia morţilor, a supravieţuit
chiar ;• - • — „™^,a a Chine
civilizaţiile ioarte CVVJHJULV,, „__ Mesopotamiei ori a Egiptului, într-adevăr1,
t< numeroase identifică duşmanii pe cale să al teritoriul naţional cu duhurile
rele, cu demoni sau cu puterile haosului. Adversarii FaraonuhJ de exemplu, erau
socotiţi „fii ai ruinii, lupi, cîifl etc. Faraonul era asimilat cu zeul Re, învingător
dragonului Apophis, în timp ce duşmanii săi en identificaţi cu acest dragon
mitic2. Prin faptul -----„tra r*> Mufhe de l'Etemel Reti
l^^cosmo^e^^em^mca^e^
i"**1"' Sm mate Primejdme care amenință un trebuie «P^^SSe- se vorbeşte mai
ales de
^T-SfS^t?e^ rSr^r^^a^eaunei^
Sa%roCstrSfluidăn^o'r4, in consecinţă
haotică.
răului, a supravieţuit şi ea pnt^___
Psihanaliza acestor imagini mitice care animă încă lumea modernă ne va arăta
poate în ce măsură proiectăm asupra „duşmanilor" propriile noas-*"-" *-îndinţe
distructive. Problema depăşeşte însă >etenţ'a noastră. Ceea ce vrem să scoatem
în --*„, i,,mp^ arhaică în general.
§ca întrupau juiv^— — t^^"»"*^ teme de apărare magică, deoarece tole
şan^
^ir^lTedrS^nuH ^aTauhiîr.or
48 / MIRCEA EIIADE
Simbolismul „Centrului" / 49
rele decît atacul venit din partea oamenilor3. tra(jicţie4- Sîntem în prezenţa
unei geografii sacre
apărare împotriva Diavolului, neesenţialeT construcţie teoretică a unui spaţiu a
bolii şi a morţii. De altfel, simbolismul arhaic sj a unei lumi pe care nu le locuim

şi pe care deci nu întîmpină nici o dificultate în asimilarea vrăj nu ie cunoaştem. masului uman cu Demonul sau cu Moartea. Pînă în geografia mitică, spaţiul sacru este spaţiu! la urmă, rezultatul atacurilor lor — fie ele demo "real p"11 excelenţă, căci, după cum s-a arătat nice sau militare — e totdeauna acelaşi: ruina, recent5, pentru lumea arhaică real este mitul, dezintegrarea, moartea. Deoarece el povesteşte despre manifestările ade-
/—. Orice microcosmos, orice regiune locuită po- vârâtei realităţi: sacrul Numai într-un astfel de seda ceea ce am putea numi un „Centru", adicâ spaţiu luăm direct contact cu sacrul — fie mate-un loc sacru prin excelenţă. Aici, în acest centru, rializat în anumite obiecte {clunnga, reprezentări
Lsacrul se manifestă integral, fie sub forma de ale divinităţii etc.), fie manifestat în simbolurile hierofanii elementare — ca la „primitivi" (de exem- hierocpsmice (Stîlpul Lumii, Arborele Cosmic piu, centrele totemice, peşterile în care sînt etc.). în culturile care posedă concepţia despre înmormîntate ciuringa etc.) — , fie sub forma mai cele trei regiuni cosmice — Cer, Pămînt, Infern — , evoluată a epifaniilor directe ale zeilor, ca în civi- „centrul" îl constituie punctul de intersecţie al lizaţiile tradiţionale. Acest simbolism al Centrului acestor regiuni. Aici e posibilă o rupere de nivel nu trebuie însă considerat cu implicaţiile geo- şi, totodată, o comunicare între cele trei regiuni. metrice ale spiritului ştiinţific occidental. Pentru Avem motive să credem că imaginea celor trei
i — fiecare asemenea microcosmosuri pot exista mai niveluri cosmice e destul de veche; o întîlnim, de multe „centre". Cum vom vedea curind, ţoale exemplu, la pigmeii semang din peninsula Ma-civilizaţiile orientale — Mesopotamia, India, China lacca: în centrul lumii, se înalţă o stîncă uriaşă,
L-ţtc. — cunosc un număr nelimitat de „Centre" -Batu-Ribn; dedesubtul ei, este Infernul. Altădată, Mai mult încă: fiecare dintre aceste „Centre" esu din Batu-Ribn un trunchi de arbore se ridica spre considerat şi chiar numit textual „Centrul Lumii" ~~ Cum" e vorba de un spaţiu Sacru, dat de O hie-rofanie sau construit ritual, iar nu de un spaH,
profan, omogen, geometric, existenţa unei plura- * cf. R. petiazzoni. Mm e Leggende, i'rrorino. 1948), p. v; litătţi de „Centre ale Pămîntului" în cuprinsul unei • •gttâdelMito" (Studie Materiali distona delte Religioni, singure porţiuni locuite nu produce nici o con-.fl ^ 1947-1948, PP. 104-116); o. van der Leeuw. „Die
^deutung der Mythen" fFestschrift Jur Alfred Bertholet. ; Kafl "J «gen, 1949, pp. 287-293); M. "
vedea
lucrarea noastră Tratte d'Histoire des ™»'™™ ** ltrad' r°m' <*'
3 Cf. W. J. Knight, Cumaean Gates (Oxford, 1936); Kerenyi, ..Labyrintli-Studien-' (Albae Vigilae, Amsterdam Leipzig, 191 1, fasc. XV).

.
EHade, Trăite d'Histoire
, pp. 350 sq. (trad. rom. dt. Mariana Noica. PP- 375 sq. — n. t).

cer6. Infernul, centrul- pămîntului şi „poarta" •. < rului se află deci pe aceeaşi axă, prin ea înfăp tuindu-se trecerea de la o regiune cosmică la alt^ Am fi ezitat să credem în autenticitatea aceste teorii cosmologice a pigmeilor semang dacă n-ait fi găsit dovezi că aceeaşi concepţie fusese prefî gurată încă din epoca preistorică7. Populat^ semang-afirmă că odinioară un trunchi de arbori lega vîrful Muntelui Cosmic, Centrul Lumii, ci Cerul. Este o aluzie la o temă mitică extrem d< răspindită: altădată, comunicarea cu Cerul <, legăturile cu divinitatea erau uşoare şi „naturale-în urma unei erori rituale, legăturile acestea ai fost rupte, iar zeii s-au retras în înaltul cerurilor Numai vracii, şamanii, preoţii şi eroii sau su veranii mai izbutesc să reia, trecător şi doar îi folosul lor, legăturile cu Cerul8. Mitul unui pa radis primordial, pierdut în urma unei oarecare, este extrem de important — dar, deşi întîlneşte oarecum cu subiectul nostru, nu-| putem discuta aici.
Simbolismul „Centrului"

Să revenim la imaginea celor trei- regiun cosmice legate, într-un „Centru", printr-o Această imagine arhetipală se întîlneşte mai ale în civilizaţiile paleoorientale. Numele sanctuarefoi
fi P. Schebesta, Leş Pygmees (trad. fr.. Paris. 1940),] 156 sq.
7 CL. de exemplu, W. Gaerte, „Kosmische Vorstelhrngen ii Bilde prahistorischcr Zeit: Erdberg. Himmelsberg. Erdha)* und Weltenslrome" (Anthropos, IX, 1914, pp. 956-979).
s Cf. lucrarea noastră Le Ctiamanisme et Ies techniqui archaîqiies de Vcxtase (Payoi, 1951).
Simbolismul „Centrului" j 51
. ja Nippur, Larsa şi Sippar era Dw-an-ki, „Le-"tura între cer şi pămînt". Babilonul avea o mulţime de nume. printre care ..Casa Temeliei Cerului şi *a Pămîntului", „Legătură dintre Cer şi pămînt"- Dar tot în Babilon se realiza legătura dintre Pămînt şi tărirnurile inferioare, căci oraşul fusese clădit pe băb-opsu, „Poarta lui apsu", apsu desemnînd apele Haosului de dinaintea Creaţiei. Aceeaşi tradiţie o întîlnim la evrei. Stînca Ierusalimului pătrundea adine în apele subpărnîntene (tehom). Mişna menţionează că Templul se află exact deasupra acestui tehom (echivalentul ebraic al lui apsu). Si. aşa cum Babilonul avea „Poarta lui apsu", stinca Templului din Ierusalim cuprindea ..gura lui tehom". Tradiţii asemănătoare se cunosc în lumea itido-europeană. La romani, de :mplu, mundus constituie punctul de întîlnire" itre tărîmurile inferioare şi lumea pămînteană. 'emplul italic era locul de intersecţie a lumii îrioare (divine) cu cea pămînteană si cu cea ibpămînteană (din infern; cf. Le Mythe de ,'Etemel Retour, pp. 32 sq.). Orice oraş oriental se găsea, cu .adevărat, în ntrul lumii. Babilonul era o Băb-ilânl o „poartă .'zeilor", căci pe acolo zeii coborau pe pămînt. " tpitaîa suveranului chinez desăvîrşit se afla igă Arborele miraculos „Lemn înălţat", Jion-mu,)lo unde se întîlnesc cele trei zone cosmice: l. Pămintul şi Infernul. Şi" exemplele s-ar iţea înmulţi la ' nesfîrşit. Toate aceste oraşe, iple sau palate, considerate Centre ale Lumii, it de fapt replici multiplicate după voie ale unei agÎHi arhaice: Muntele Cosmic. Arborele Lumii iu Stîlpu! Central care susţine nivelurile cos-lice.
52 / MIRCEA EUADE
Simbolismul „Centrului' / 53
Simbolul unui Munte, al unui Arbore sau gi unui Stîlp situaţi în Centrul Lumii este foaiif răspîndit. Să amintim muntele Meru din tradiţig indiană, Hară Berezaiti al iranienilor, Himinbjorp al vechilor germani, „Muntele Ţărilor" din tradiţia mesopotamiană, muntele Tabor din Palestina (cart ar putea să însemne tabbw, adică „ombilic", om phalos), muntele Gerizim — tot în Palestina, denumit limpede „buricul pămîntului", Golgotha -~ care, pentru creştini, se află în centrul lumii etc. ţcf. Trăite, pp. 321 sq. [trad. rom. Mariana Noica. 1992, pp. 343 sq. — n.t.]; Le Mythe de ['Eterne! Retour, pp. 30 sq.). Teritoriul, oraşul, templul sau palatul regal, pentru că se găsesc în „Centru; Lumii", adică pe virful Muntelui Cosmic, erau socotite locul cel mai înalt din lume — singurul pe care apele potopului nu 1-au putut acoperi. „Pămîntul lui Israel n-a fost înecat de potop". spune un text rabinic. Iar, după tradiţia islamica, locul cel mai înalt de pe pămînt este Ka'ba. deoarece „Steaua Polară dovedeşte că ea se află dinaintea centrului Bolţii Cereşti" (vezi textele din Le Mythe de l'Etemel Retour, p. 33). Denumirile turnurilor şi ale templelor sacre babiloniene atestă ' asimilarea lor cu Muntele Cosmic, cu Centrul Lumii deci: „Muntele Casei", „Casa Muntelui Tuturor Ţinuturilor", „Muntele Furtunilor", „Legătura dintre Cer şi Pămînt" etc. Ziguratid era propriu-zis un munte cosmic, adică o imagine simbolică a Cosmosului: cele şapte etaje ale H reprezentau cele şapte ceruri planetare; urcîn-du-le, preotul ajungea în vîrful Universului Acelaşi simbolism susţine enorma construcţie s templului de la Barabudur. înălţată în chip de munte artificial. Ascensiunea lui echivalează cu o
âlâtorie extatica în Centrul Lumii; atingîndu-i terasa superioară, pelerinul înfăptuieşte o rupere ,je nivel; el transcende spaţiul profan şi pătrunde -ntr-o „regiune pură". Ne aflăm in prezenţa unui rit al centrului" (a se vedea textele în Trăite, pp. 323 sq. [trad. rom. Mariana Noica, 1992, pp. 34.4 Sq. — n.t.1).

Vîrful Muntelui Cosmic este nu nurnai punctul cel mai înalt de pe Pămînt, ci şi buricul Pămîntului, punctul din care s-a declanşat. creaţia- „Cel Prea Sfînt a creat lumea ca un embrion", afirmă un text rabinic. ‚Aşa cum embrionul se dezvoltă din ombilic, tot astfel Dumnezeu a început crearea lumii din ombilic, de unde ea s-a răspîndif în toate direcţiile". „Lumea a fost creată începînd cu Sionul", spune alt text. Acelaşi simbolism în India antică: în Rg Veda, Universul este conceput ca o extensiune pornită dintr-un punct central (cf. Trăite, p. 324 [trad. rom. Mariana Noica, 1992, pp. 345-346 — n.f.]; Le Mythe, p. 36).

Crearea omului, replică a 'cosmologiei, s-a produs tot într-un punct central, în Centrul Lumii. După tradiţia mesopotamiană, omul a fost făurit în „buricul pămîntului", acolo unde se află si Our-on-fci. „Legătura dintre Cer şi Pămînt". Ohrmazd creează omul primordial, Gayomard, în Centrul Lumii. Raiul în care a fost creat Adam din lut se află, bineînţeles, în Centrul Cosmosu- ii. Paradisul era „buricul Pămîntului" şi, după o ţie siriană, se găsea „pe un munte mai înalt cît toţi ceilalţi". După cartea siriană Peştera ymorOor, Adam a fost creat în centrul pămîn- ul, chiar în locul unde avea să se ridice mai Irziu Crucea lui Isus. Aceleaşi tradiţii s-au păs-

trat în iudaism. Apocalipsul iudaic şi rnidroşjj precizează că Adam a fost plămădit în Ierusalim inmormîntat apoi chiar în locul în care fusesţ creat, adică in Centrul Lumii, pe Golgotha, sîngelt Domnului avea să-1 răscumpere şi pe el (a se vţ dea Trăite, pp. 323 sq. [trad. rom. Mariana Noîc; 1992, pp. 344 sq. — n.ti; Le Mythe, pp. 32 sq.}.

Varianta cea mai răspîndită a simbolismul^ Centrului este Arborele Cosmic, care se găseşte ir mijlocul Universului şi care susţine ca o axă ce! culmile pămîntuluir, aceste ^™catd m trei Lumi. India vedică. China antică, mitolog germanică, precum şi religiile „primitive" cunosc sub forme diferite, acest Arbore Cosmic, ale căru

în India vedică, stîlpul sacrificial (yupa} este f iţit dintr-un copac asimilat cu Arborele Uni-'vers^l. în tirrip ce e tăiat, preotul care oficiază sacrificiul îi adresează următoarele cuvinte: „Cu vîrful tău nu sfîşia Cerul, cu mijlocul tău nu vătăma aerul---"- De unde se vede clar că este vorba chiar de Arborele Lumii. Din lemnul lui se întoc- meşte stîlpul sacrifîcial, care devine un fel de pivot cosmic, „înalţă- te, o, Stăpîn peste păduri, pe fui. 8, 3. ..Cu vîrful tău sprijini Cerul, cu mijlocul tău 'umpli văzduhul, cu piciorul tău întăreşti pămîntul", spune SatapathaBrhiunanaIII, 7, l, 4.

Instalarea şi consacrarea stîlpului sacrificial constituie un rit al Centrului. Asimilat cu Arbo- rele Lumii, stîlpul devine la rmdul Iui axa care rădăcini se afundă pină în Infern şi ale cărui ra muri ating Cerul, în mitologiile central- şi nord asiatice, cele şapte sau nouă ramuri ale lui sini , ~^—-. - . - bolizează cele şapte sau nouă niveluri cerest* leagă cele trei regiuni cosmice. Comunicarea .din-adică cele şapte ceruri planetare. Nu e locul aii tre Cer ^l Pan«Pt devine posibila prin intermediul să insistăm asupra simbolismului complex al Ar acfstu? «* 'ar cel ce oficiază sacrificiul se ndica borelui Lumii". Ceea ce ne interesează e rolul lu^trfd^ar la cfer' smSur fau cu solflia lm> Pe - •- + -i . t l '" î e al t afirm o acest stl*P transformat ntual m însăşi Axa Lumii. m „n un e cen ru ui . g e . p ^ Sprijinind de el o scară, sacrifîcatorul spune so-

Snn te1Jrta°£ll0to nu sm^decit repliCţ •' -ta &ale: -Vtao-' sâ urcăm la Cer!" Sotla —J—J" pil imi rele Li
constata... ^ «. ™ u. v,^.uu. ™1.,„, ""«-^ Hommtă, Sal. Br. etc.). Sau. escaladind trepte arborii rituali sau stilpu, consacrat, mamteâ~s j| ^^ ^ manile'(ca o pasăre
m timpul unei ceremonii religioase oarecare s»J arip^jj ^j aiuns în virf exclam" Am l
socotiţi ca proiectau magic în Centrul Lumii Să ^Cer la zel.Jam devemt nemurltor,- ^„,^0 -multurnim cu dteva exemple. __ Samh!S l, 7. 9). „intr-adevăr. spune tot Tai«iriHa
0 Cf. lucrările noastre Tralfe pp. 236 sq. [trad. rom &™Wta (VI. 6, 4. 2), cel ce sacrifică îşi face o Mariana Nolca, 1992, pp. 255 sq. — n.f.]: îs cjţamonis ~| ^ara şi o punte ca să atingă lumea cerească." pp. 244 sq.: despre simbolismul creşUn al Crucii = Art « Puntea sau scara dintre Pământ şi Cer erau Cosmic, vezi H. de Lubac. Aspeas du Bauddhisme (Pin postbue pentru că se ridicau într-un Centru al 1951), pp. 61 sq.
Simbolismul „Centrului" / 57
-, dacă reţinem că toba este ,. ____ nul Arborelui Lumii, atunci simbolismul si valoarea religioasă a £ samanlce: ^^ .„ ea ş ^
proiectat, .în extaz, lingă Arboret Lumiii . A „m de a face cu o călătorie mistică m .Centru", In cel mai înalt dintre ceruri. Aceasta Cer somonul o întreprinde f* caţann-e şapte sau nouă crestături in trepte :saI ceremonia!,. Jîe băfind in tobă. Dar ^ pturl nivelurilor cosmice careţi va îngădui Ş ^manu^ensiunea sau zborul extatic prin Ceruri şa-
ăla cer Emanul nu o poate realiza decît pentru ca se so-0cuaătac^^te ___ ^ ^ ^ ^ ^^ Luml, ă ,
descrie celor de faţa tot ce JK ia i. cer jupă cum am văzut, numai într-un astfel de
nivelurile cereşti, prin care trece, in al^şase^ ^^ ^ ^M^ comunfcarea dintre Părnînt,
1939, p. 30- n-tl). nemurirea care se do siunll la Cer. Cum o sa forme de acces ritual la un centru cucerirea nemuririi. Arborele Cosm
Asimilarea arborelui ntualcu Arbor tra
este si mai transparenta m ™msm
de către şamanul tătar
cer. într-adevăr, se pract, ca .
nouă crestături, pe care c

zeul solarizat. Cele şapte sa",^? ^ ^pte sai>ntrului e influenţat de scheme cosmologice ™0 Arborelui Cosmic, adică «l^TT^ p opov „,„„„„„ , Materiali po etnografii ouomsHh i
e de alt ^deeosloh „,%,„„ (Moscova-Leningrad. 19361, pp. 84 sq:; chaŢmnlsmt, el tes „,chn,-,u<,s : 160 s.
lee ro . . Emschelmer, „Sohamancnlrommel und Trom-
, viitorul şaman se aproie : u
rmur
noua ram"" j rf Şamanul se Simte
şapte sau noua jui . _^ Lum[. prln aU
solidar cu acesi m *- -
^rfmis^Se^sideră c^in.«%$«!*** >
Sesi1«^™"tai m-^^^Se^^ ^Z'l^^e^a, . Cosmic *' l" • Arbore, care îi vor sluji drihaiM,,, sl ta samanlsmul ,ndo„eaan, Bud-amencan ramun uui a
:iraucan) şi nord-amertcan (pomp), cf. le chaavanlsme. pp.
^JT materiale şi bibliografie in lucrarea noas . 22 S(J__J25 ^
e, pp. 171 sq.
58 / MIRCEA EJJADE
indo-iraniene şi. în ultimă instanţa, mesopota.1 miene. Importanţa numărului 7, printre alteleB pare s-o dovedească. Este însă necesar să facem (F distincţie clară între împrumutul unei teori cosmologice elaborate în legătură cu

simbolismul Centrului — cum ar fi, de exemplu, concepţiaT despre cele şapte niveluri cereşti — şi simbol centrului in sine. Am văzut rnai sus că s*rrfl5oTîsîrPeste extrem de arhaic, că e cunoscut de pigmeii dirrpenmsulă Malacca. Şi, chiar daca am putea bănui o îndepărtată influenţă indian; • asupra pigmeilor semang. tot ar mai rămîne (explicat simbolismul Centrului întîlnit pe monui mentele preistorice (Munţii Cosmici, .cele patru fluvii, Arborele şi spirala etc.). Mai mult chiar, s-, putut dovedi că sirnbolismuLiunei ..axe cosmic este cunoscut încă din, culturile arhaice (acelt [/rlcufturenaie şcolii Graebner-Schmidt), in primi .^rînd de către populaţiile arctice şi nord-ame l ricane: stîlpul central al locuinţei acestor popoan j este asimilat cu Axa Cosmică. Ofrandele pentn divinităţile cereşti'se depun la baza lui. căc L^numai pe această axă ele pot urca pînâ la cer14 -Cînd forma locuinţei se schimbă, iar coliba f înlocuită de iurtă (ca la păstorii-crescători dii Asia Centrală), funcţia mitică-rituală a stîlpuli central este asigurată de deschizătura practicaţi în partea superioară a iurtei, pentru evacuare /fumului. Cu prilejul sacrificiilor, este introdus i: ' iurtă un arbore, al cărui vîrf pătrunde priil această . deschizătură. Arborele sacrifîcial, pri« cele şapte ramuri ale lui, simbolizează cele şaptT - sfere cereşti. Aşa încît, pe de", o parte, casajîs'* t cu""'Urttoersui,- iar, pe de altă parte, ;
,'edea Le Chamanisme. pp. 235 sq.

că ea este aşezată în Centrul Lumii tu ra pentru fum fiind orientată către ua Polară.
Horn reveni numaîdecît asupra asjmilării._§im-a locuinţei cu „Centrul Lumii", căci ca Sluie unul dintre comportamentele cele mai uctive ale omului religios arhaic. Deocam-, să ne oprim la riturile de ascensiune care jjjoc într-un „centru". Am văzut că şamanul • sau siberian se caţără pe un arbore, iar jgficatorul vedic urcă pe o scară. Cele două " I urmăresc acelaşi scop: ascensjunea la Cer. Itiumăr considerabil de mituri vorbesc de un •e, de o liană, de o funie, de un fir de pă-|n sau de o scară care leagă Pămîntul de Cer f n mijlocirea cărora anumite fiinţe privilegiate efectiv la cer. Aceste mituri au, bineînţeles, fepondente rituale — precum arborele şaina-'iau stîlpul sacrificatorului vedic. Scara cere-. joacă şi ea un rol important. Să ne ţumim cu cîteva exemple: Polyainos (Strata-ta VII, 22) vorbeşte de Kosingas, preot-rege ftnor populaţii trace, care-şi ameninţa supuşii va părăsi urcînd pe o scară de lemn pînă la "ra: ceea ce probează că o astfel de scară exista, şi că se credea că-I putea duce pe Ul-rege pînă Ia Cer. Ascensiunea celestă prin L ceremonială a unei scări făcea probabil fdintr-o iniţiere ortîcă. Oricum, o găsim în i milhraică. în misterele lui Mîthra, scara } ceremonială avea şapte trepte, fiecare din Stal. După Celsus (Origene, Contra Celsiim ", prima treaptă era de plumb şi corespun-:erului" planetei Saturn, a doua de cositor î), a treia de bronz ţlupiter), a patra de fler

(Mercur), a cincea de „aliaj monetar" (Marte), şasea de argint (Luna), a şaptea de aur (Soarele)] Treapta a opta, ne spune Celsus, reprezintă sferg stelelor fixe15. Suind această scară ceremonialâj iniţiatul parcurge efectiv cele şapte ceruri, înălţîn-du-se astfel pînă in -Empireu. Tot aşa cum st putea urca pină în cer depăsindu-se pe rînd ce] şapte etaje ale Ziguratului babilonian sau cud se traversau diferitele regiuni cosmice escaladîn-du-se terasele templului Barabudur, care constituia el însuşi, după cum am văzut, un Munte Cosmic şi o imago mundi.

mort s"a căţărat pe un munte şi a străbătut florile cele înalte", ca să arate „multor oa-j drumul" — cum scrie Rg Veda (X, 14, 1). Ca-î morţilor din credinţele populare uralo-altaice munţi: Bolot, erou karakirghiz, ca şi ir, rege legendar al mongolilor, pătrunde în i de dincolo, în chip de încercare iniţiatică, iirintr-o peşteră situată în creştetul munţilor; ILnianul coboară în Infern tot printr-o grotă. jfigiptenii au păstrat în textele lor funerare expre-Ha asket pet (asket = „treaptă") pentru a arăta că

Axă a Lumii şi că se afla în Centrul Universului! altfel, ruperea nivelurilor n-ar fi fost posibilă] „Iniţiere" înseamnă, se ştie, moartea şi învniereJ neofitului sau, în alte contexte, coborirea '
smic si o imago munţii.
înţelegem uşor că scara iniţierii mtthraice era ts^ra decare dispune Re este una adevărată,
*• a Pammtul de Cer- -S-a aşezat pentru
gă Pămîntul de Cer. „S-a aşezat pentn scara, ca să-i văd pe zei", spune Cartea ____jr. „Zeii îi fac scară pentru ca, slujindu-se
de ea, să se suie pînă la Cer", mai spune aceeaşi
------- pCarte a Morţilor, în numeroase morminte din
infern urmată de ascensiunea la Cer. Moartea -^ } dinastiilor vechi si mijlocii au fost găsite iniţiatică sau nu — este ruperea de nivel nr-r , . . „ _ . -.. .
excelenţă. Din acest motiv, ea e simb
tr-o escaladă, iar, frecvent, ntualm^ «^,~ pinam ^^ nOastre: mai multe populaţii £ utilizează stări sau trepte. Sufletul celui mor primitive _ ca loloşii karenii etc _ instalează pe urcă potecile unui munte on se caţără pe u. morminte scari ritua]ei pe care cei morti să poată arbore sau o liană, pînă la ceruri. Aceasta creju^ ^ ceruri16.
dinţa se întîlneşte mai peste tot in lume, difc Rezuită din cele spuse mai sus că scara este Egiptul antic pînă in Australia. Expresia obişMjitâtoaj-gg unm-simbolism extrem de bogat si nuită în asiriană pentru verbul „a muri" este: .«btodată perfect coerent; ea întruchipează plastic se agăţa de munte". Tot astfel, în egipteana, myimptwa de nivel care face posibilă trecerea de la — „a se agăţa" — este un eufemism pentru J^t mod de existenţă la altul: sau, în plan cos-muri". în tradiţia mitică indiană, Yama, cel dintrnologic, care face posibilă comunicarea dintre Cer ~^ materia!e grupate m ' lucrarea noastră i Şi Infern. De aceea, scara, şi escaladarea
Chananisme, pp. 248 sq. Pentru simbolismul creştin ie A ^ v£dea ^.^ d-Histo^ RstigtonSi pp. 96 sq.
ascensiunii, vezi Ix>uis Beimaert, „Le Symbobsme a^1'f^d. rom. dt. Mariana Notca, 1992 pp 108 sq —n t]- Le sionnel dans la liturgic et la mystique chret.emv ^manteme et Ies techniques oreta^uesdel'e^ase pp (Eranos-Johrbuch, XIX. Zurich. 1951, pp. 41-63). 4^0 sq. "* '
^

joacă un rol considerabil atlt în riturile şi mitu ,de iniţiere, cit şi în riturile funerare, ca să riu r • vorbim de riturile întronării regate ori sacerdot sau de cele ale căsătoriei. Or, faptul că siml lismul escaladării si al treptelor se întîlne' după cum se ştie, destul de des în literatura hanalitică dejiotă că avem de a face cu un co; poriament arhaic al psihicului uman, şi nu o creaţie „istorică", cu o inovaţie datorată u: anumit moment istoric (să zicem: Egiptul ani India vedică etc.). Mă mulţumesc cu un sin; exemplu de redescoperire spontană a acesi simbolism primordial17.
Julien Green notează în Jurnalul său la 4 a lie 1933: „în toate cărţile mele, ideea de frică de oricare altă emoţie puternică pare lei într-un fel inexplicabil de o scară. Asta observat-o ieri, trecînd în revistă romanele care le-am scris... (Urmează referirile.) Mă în', cum am putut să repet atît de des acest ef; fără să bag de seamă. Cînd eram copil, visan sînt urmărit pe o scară. Mama mea a cuno: aceleaşi spaime în tinereţe: poate că mi-a mas şi rnie ceva..." [trad. rom. Mircea Elin în Insula lui Euthanasius, 1943, p. 20; republii în Drumul spre centru, 1991, p. 163: cf. şi In: lui Euthanasius, Humanitas, Bucureşti, 11 p. 19 — n..(.]
Ştim acum de ce ideea de frică era legat; scriitorul francez de imaginea unei scări şi d toate acele evenimente dramatice pe care descris în opera Iul — dragoste, moarte, crima
17 A se vedea studiul nostru „Durohana and the Dream»" lArt and Tiioughi. A volume in Honour of the La: Ananda K Coomaraswainy, Londra. 194.7, pp. 209

sq.).
Simbolismul „Centrului" / 63
trecut pe o scară. Escaladarea sau ascen-simbolizează calea către realitatea abso-, în conştiinţa profană, apropierea de realitate provoacă un sentiment ambiva-teamâ şi de bucurie, de atracţie şi de etc. în simbolismul scării, sînt implicate ;nctificârii, a morţii, a dragostei.şi a eliberare dintre ele reprezentînd într-adevăr condiţiei umane profane, deci o rupere de itologic: prin dragoste, moarte, sfinţenie, aştere metafizică, omul trece, cum spune nyaka-Upanişad, de la „ireal la realitate". •, să nu uităm, scara simbolizează toate lucruri pentru că se consideră că se ridică „centru", pentru că face posibilă comu-dintre diferite niveluri ale fiinţei, pentru sfîrşit, nu este decît o expresie concretă a ittice, a lianei sau a firului de păianjen, a " Cosmic sau a Stîlpului Universal — între ele cele trei zone cosmice.
truirea unui „Centru"
constatat că nu numai templele se considerau că se află în „Centrul Lumii", dar că orice loc sacru, orice loc care manifestă o inserţie a sacrului în spaţiul profan era socotit şi el un „cen-". Aceste spaţii sacre se puteau şi construi, construirea lor era întru cîtva o cosmogo-creare a lumii — lucru firesc, atîta vreme curn am văzut, lumea a fost creată din-ibrion, dintr-un „centru". Aşa, de exern-itruirea altarului vedic al focului repro-crearca lumii, altarul fiind el însuşi un 'moş, o imago muncii. Apa cu care se
64 / MTRCEA EUADE
moaie lutul, spune Satapatha Brahmana (I, (29- VI, 5, l sq. etc.). este Apa Primordială;' \ din temelia altarului este Pământul; pereţii la
Simbolismul „Centrului" / 65
\ adăugăm că o astfel de edificare implică în
si în a-i atinge diversele niveluri. Ritul ^1 pătrunderii poate fi considerat echî-bine cunoscutului rit al mersului îm-unui templu (prodafcşîriă) sau al ascen-Mythe de l'Eternel Retow, pp. 122 sq,) Este deci inutil să insistăm: istoria l măsură"ranstruireă'Timpului" cosmic; de ace^^ "progresive a unui templu din terasă în / problemă nu ne putem ocupa însă aici; cf. t ^ pînă la „pămmtunle pure ale planului sau ' * • - --- oerior. Pe de altă parte, iniţierea neofitului
-£ într-o mandala poate fi omologată cu iniţierea
înregistrează un număr considerabil de constnprin pătrunderea într-un labirint, unele mandate ţii rituale ale unui „Centru". Să remarcăm toilavînd de altfel caracter net labirintic. O mandala un' lucru important din punctul nostru de poate deţine cel puţin o dublă funcţie, ca şi un dere- pe măsură ce vechile locuri sacre, teiriiabirint. Pe de o parte, inserţia într-o mandala sau altare îşi pierd eficacitatea religioasă, desenată pe pământ echivalează cu un ritual de descoperă şi se aplică alte forme geomantiiniţiere; pe de altă parte, mandala îl „apără" pe arhitecturale sau iconografice, care pînă la unneoflt de orice putere nocivă din afară şi-1 ajută reprezintă, uneori foarte frapant, acelaşi simttotodată să se concentreze, să-si găsească pro-lism al „Centrului". Să dăm un singur exemfpriul „centru".
construirea şi funcţia unei mandate18. Acest i Dar orice templu indian este, văzut de sus ori vînt înseamnă „cerc"; traducerile tibetane îl recîn proiecţie pe un plan, o mandala. Orice templu cînd prin „centru", cînd prin „ceea ce înconjoaiindian este, asemeni unei mandate, în acelaşi în fapt, mandala reprezintă o întreagă serie timp un microcosmos şi un panteon. Şi atunci, 'bercuri, concentrice sau nu, înscrise înlrpentru ce să se mai construiască o mandala? De L pătrat; într-o astfel de diagramă desenată ce să mai fie nevoie de un nou „Centru al Lumii"? j pământ cu firişoare de culori sau cu pulbere— Pur şi simplu deoarece, pentru unii credincioşi l orez colorată, vin să se aşeze diferitele divinizare simţeau nevoia unei experienţe religioase \ ale panteonului tantric. O mandala reprezimai autentice si mai profunde, ritualul tradiţional l astfel o imago mundi şi totodată un panise dovedea fosilizat: construirea unui altar al l&mbolic. Pentru neofit, iniţierea consistă, înecului sau urcarea teraselor urnii templu nu le altele, în a pătrunde în diversele zone

ale r.mai erau suficiente pentru a-şi regăsi „Centrul".
-------—- , . ,5Pre deosebire de omul arhaic sau de cel vedic,
«J£JE SS. STS SrS^TSS.t^™'*?* avea-nevoie de o experienţă perso-pratica del mandata (Roma, 1949); despre simbol*',.;"" pentru a reînsufleţi in conştiinţa sa anumite mandalei, vezi C.' G. Jung, Psycfiologfe und Alchemie (Ziu^mboluri primordiale. Aşa se explică de ce unele 1944). pp. 139 sq..- id, Gestaltungen des Unbeuwîcofi tantrice au renunţat la tipul de mandala [Zunch, 1950), pp. 187 sq. -xteriOr şi au recurs la'Jforme de mandala'inte-
66 / MIRCEA ELIADE
ores ale
(GaJJi1 pratic. mand 1944) (Zurtc
riorizante. Acestea pot fi de doua feluri; ifnima realuh structţie pur mentală, care îndeplineşic alizează coi „suport" al meditaţiei, sau, 2. o ideri(«a excesivă mandalei în interiorul propriului corp. \^us că locui caz, yoginul se introduce mental în interirsul, iar vatr mandate, realizînd astfel un act de concţ Centrul Lurr totodată de „apărare" împotriva distrajtemplele, pal tentaţiilor. Mandata, „concentrează": ea {f1 singur şi ; împrăştiere şi de distragere. Identificarea "sului. în propriul corp dezvăluie dorinţa de a ne î08^ aici ° fiziologia mistică personală cu un micron*1" de rnitui expunere mai amănunţită a pătrunderii.; ^ consens nici yogice, în interiorul a ceea ce am puf <* propriul „corp mistic" ne-ar îndepărta psc' de subiectul nostru. E suficient să sprj^ ' reactivarea succesivă a acelor cakra — ar1™ (cercurilor) considerate a fi tot atîtea p£/ intersecţie între viaţa cosmică şi viaţa n/V"b este omologată cu pătrunderea inlţiatica s riorul unei mandate. Trezirea lui Kanda "C
valează cu ruperea nivelului ontologic
care cetate, fu
realizare plenară si conştientă a simbSf
••C«'E , ^s^:
Cum am arătat mai sus, monaa/Qiar^ereg •..,.. concomitent sau succesiv, suportul ure acestea concret ori al unei concentrări splrtlj|ţfri/r-uil chiar al unei tehnici de fiziologie mistici Un rfm ^ : plurivalentă, această capacitate de manii ^a fără f ia planuri multiple — chiar dacă omologat gj-yp îns''i(-
o caracteristică a simbolismului Cei»,
asupra merit
general. Şi e uşor de înţeles pentru ce: '• vrem să si •fiecare făptură umană tinde, chiar iflaceste tradiţii către Centru şi către propriul său Cefl'rrnite construii conferă realitatea integrală, „sacralitatea, cea a facilii dorinţă adînc înrădăcinată In om de ?'

Simbolismul „Centrului" / 67
riorizante Acestea pot fi de două feluri: 1. o cojj dUar inima realului, in Centrul Lumii, acolo unde
— ^^^ms££l a.sfş^Ţs&'s,^^^

„suport1
mandaiei în interiorul propriului corp. în prirnu caz, yoginul se introduce menta! în interiorul unt; mandale, realizînd astfel un act de concentrare s; totodată de „apărare" împotriva distragerilor 5. tentaţiilor. Mondola „concentrează": ea fereşte d, împrăştiere şi de distragere. Identificarea mondaiej în propriul corp dezvăluie dorinţa de a identific^ fiziologia mistică personală cu un microcosmos, ţ\ ai'**'*1111-'1" expunere mai amănunţită a pătrunderii, prin teh n1323' m consens, dificultatea de a pătrunde nici yogice, în interiorul a ceea ce am putea nuni &ltr'un cen<™-' o altă serie de mituri şi rituri propriul „corp mistic" ne-ar îndepărta prea muk S^U!^C' dimP°trlvă, că acest Centru este accede subiectul nostru. E suficient să spunem ci Slb _„ fx'
«ote dificil, i
J^ai sus că locuinţa umană este asimilată cu Universul, iar vatra sau

deschizătura pentru fum ___ cu Centrul Lumii. Aşa încît toate casele — ca toate templele, palatele, oraşele — se află situate într-un singur şi acelaşi punct comun, Centrul Universului.
Nu e însă aici o anume contradicţie? Un întreg Iu de mituri, simboluri şi ritualuri subli-
reactivarea succesivă a acelor coJcra — a „roţilor
lăcaş de închinăciune este un pelerinaj. Pe de o

fiecare cetate, fiecare templu, fiecare locuinţă oseşte în Centrul Universului. Suferinţele şi „încercările" prin care trece Ulise sînt extraordi-
valează cu ruperea ^^^^hS^' «*«*"> * ™ "",u,. Suferinţe* si
realizare plenară şi
„Centrului . nare s{ totusi orice ^toarcere
acasă preţuieşte"
Cura am arătat mai sus, mandala poate J cit întoarherea lui Ulise în Itaca "Prefme?te
conferă realitatea integrală, „sacralitatea". Acea?' omul" ' dorinţă adînc înrădăcinată în om de a se găsi i
cea a „facilităţii" — o întîlnim aproape

pretutindeni ne determină să o considerăm J mai semnificativă. Ea scoate în relief o anunîj aspiraţie umană, pe care am putea-o nJ nostalgia paradisului, înţelegem prin aceaJ dorinţa omului de a se găsi mereu si fără efort Centrul Lurnii, in inima realităţii şi, pe scurt, de depăşi firesc condiţia umană si a redobin, condiţia divină — un creştin ar spune: starea (dinainte de căderea în păcat19.
N-am vrea să încheiem acest capitol înainte t a aminti un mit european care, deşi nu prives decît indirect simbolismul şi riturile Centrul^ reuşeşte să le integreze într-un simbolism şi n: amplu. Este vorba de un amănunt din legenda i Parsifal şi a Regelui Pescar20. Vă aduceţi ami misterioasa boală care-1 imobiliza pe bătri Rege, deţinătorul secretului Graalului. De ai suferea nu numai el; totul împrejurul lut cade; ruină, se părăginea: palatul, turnurile, grădi animalele nu se mai înmulţeau, pomii fiu dădeau roade, izvoarele secau. Medici nenumăi încercaseră să-1 vindece pe Regele Pescar — fai nici un rezultat. Zi şi noapte soseau la curj cavaleri, şi toţi, de cum ajungeau, întrebau sănătatea Regelui. Unul singur — sărac, nea noscut şi chiar puţin caraghios — îşi îngădui; nu respecte ceremonialul şi politeţea de rigoar Se numea Parsifal. Neţinînd seamă de eticheta curte, se îndreptă direct spre Rege şi, apr
19 Cf. Trăite d'Histoire des Religions, pp. 326 sq. flfi rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 349 sg. — n.l.]l Chamanisme, pp. 417, 428 sq.
20 Perceval ed. Hucher, p. 466; Jessie L. Weston Ritual to Romance (Cambridge. 1920), pp. 12 sq. -motiv mitic se intflneşte în ciclul lui şir Gawaln (Wes ibid.).

de el, îl întrebă fără ocol: „Unde*e află ' Iul?" în c^Pa aceea> totul se transformă: f[e se ridică din patul de suferinţă, rîurile şi Sarele reîncep să curgă, vegetaţia renaşte, telul îşi recăpăta ca prin minune vechea 'tisare. Cele cîteva cuvinte ale Iui Parsifal fuse-[suficiente ca să regenereze Natura întreagă, ar aceste cîteva cuvinte conţineau problema centrală, singura care-1 putea interesa nu numai pe Regele Pescar, ci şi Cosmosul în întregul lui: Unde se află realul adevărat, sacrul, Centrul vieţii şi izvorul nemuririi? Unde se găsea Sfîntul Graal? Nimeni nu se gîndise pînă la Parsifal să pună întrebarea lui, centrală, iar lumea pierea din cauza acestei indiferenţe metafizice şi religioase, din cauza acestei lipse de imaginaţie şi a absenţei dorinţei de real. Acest mic detaliu al unui grandios mit european dezvăluie cel puţin o latură ignorată a simbolismului Centrului: nu numai că există o solidaritate intimă între viaţa Universului şi salvarea omului, dar e suficient să se pună problema salvării, e suficient să se pună problema centrală, adică problema, pentru ca viaţa cosmică să se regenereze la nesfîrşit. Căci, adeseori, moartea — cum pare să o arate acest fragment mitic — nu este decît consecinţa nepăsării noastre fată de

nemurire.

CAPITOLUL AL 1I-LEA
SIMBOUSME INDIENE ALE TIMPULUI SI ETERNITĂŢII

Funcţia miturilor

Miturile indiene, înainte de a fi „indiene", sînt „mituri", fac parte adică dîntr-o categorie specială de creaţii spirituale ale umanităţii arhaice şi, ca atare, pot fi comparate cu orice alt grup de mituri tradiţionale, înainte de a prezenta mitologia indiană a Timpului, este necesar să amintim sumar raporturile intime existente între Mitul în sine, ca formă originală a spiritului, şi Timp. Căci dincolo de funcţiile specifice pe care le îndeplineşte în societăţile arhaice şi asupra cărora ne putem îngădui să nu ne oprim aici, mitul este important si prin ceea ce ne dezvăluie despre structura timpului. Aşa cum admitem cu toţii astăzi, un mit povesteşte fapte care s-au petrecut în. principia, adică „la începuturi", într-un moment primordial şi atemporal, într-un interval de timp socru. Timpul acesta mitic sau sacru este calitativ diferit de timpul profan, de durata continuă şi ireversibilă în care se înscrie existenţa noastră cotidiană şi de-sacralizată. Cînd se narează un mit, se reactuali-- zează într-un anume fel timpul sacru în care s-au petrecut evenimentele evocate. (De altfel, tocmai din acest motiv, în societăţile tradiţionale miturile nu pot fi povestite oricînd şi oricum, ci numai în perioadele sacre, în hăţişuri şi noaptea, sau în jurul focului înainte de ori după ritualuri etc.)-

într-un cuyînt, se consideră că mitul se petrece înlr-un timp — dacă ne e îngăduit termenul — intemporal, într-un moment fără durată, aşa cum unii mistici şi filozofi îşi reprezintă eternitatea.

Constatarea aceasta este importantă, deoarece rezultă că recitarea miturilor nu rămîne fără consecinţe pentru cel ce le rosteşte şi pentru cei care le ascultă^ Prin simpla narare a unui mit, timpul profan este^- cel puţin simbolic — abolit: povestitor şi ascultători sînt proiectaţi într-un timp sacru şi mitic. Am încercat să arătăm în altă parte1 că abolirea timpului profan prin imitarea modelelor exemplare şi prin actualizarea evenimentelor mitice constituie o notă specifică a oricărei societăţi tradiţionale şi că această notă, singură, este suficientă pentru a diferenţia lumea arhaică de societăţile noastre moderne. Societăţile tradiţionale s-au străduit, în mod conştient' şi voit. să suprime periodic Timpul, să şteargă trecutul şi să regenereze Timpul printr-o serie de ritualuri care reactualizau într-un anumit fel cosmogonia. Putem renunţa acum la o extindere a discuţiei, care ne-ar îndepărta prea mult de subiect. Ne mulţumim să amintim că un mit îl desprinde pe om din timpul lui, din timpul lui individual, cronologic, „istoric", proiectîndu-1, cel puţin simbolic, în Marele Timp, într-un moment 'paradoxal care nu poate fi măsurat pentru că 'e lipsit de durată. Ceea ce înseamnă că mitul implică-o rupere de Timp şi de lumea înconjurătoare, că realizează o deschidere către Marele Timp, către Jimpul sacru.

Prin simplul fapt că .ascultă un mit, omul îşi jiiitâ condiţia profană — „situaţia istorică", cum se

A se vedea Le Mythe de l'Eternet Retour: Archetypes et-'iilions (Paris. Gallimard, 1949), pp. 83 sq. şipossim.

obişnuieşte să se spună astăzi. Nu este absolut necesară participarea la o civilizaţie istorică pentru a putea spune despre cineva că se află într-o „situaţie istorică". Australianul care se hrăneşte cu insecte şi cu rădăcini se găseşte şi el într-o „situaţie istorică", adică într-o situaţie bine delimitată, exprimată printr-o anumită ideologie şi bazată pe un anumit tip de organizare socială şi economică; în cazul nostru, existenţa australianului reprezintă foarte probabil o variantă a situaţiei istorice a omului paleolitic. Căci expresia „situaţie istorică" nu implica neapărat „istoria" în înţelesul major al termenului, ci numai condiţia umană ca atare, o condiţie guvernată de un anumit sistem de comportamente. Un australian, ca şi un ins aparţinînd unei civilizaţii mult mai evoluate — un chinez, de exemplu, sau un hindus ori un fermier dintr-o ţară europeană —, cînd ascultă

un mit uită întru cîtva condiţia lor particulară, fiind proiectaţi într-o altă lume, într-un Univers care nu mai este bietul lor mărginit Univers zilnic.
Amintim că, pentru fiecare dintre aceşti indivizi, pentru australian ca şi pentru chinez, hindus ori ţăranul european, miturile suit adevărate, deoarece sînt sacre, deoarece vorbesc despre Fiinţe şi evenimente sacre. Prin urmare, recitind sau ascultînd un mit, se reiau legăturile cu sacrul şi cu realitatea, depăşindu-se astfel condiţia profană, „situaţia istorică". Se depăşesc, cu alte cuvinte, condiţia efemeră şi suficienţa obtuză, care sînt zestrea oricărei fiinţe umane prin simplul fapt că orice fiinţă umană este „neştiutoare", altfel zis că se identifică pe sine şi că identifică Realul cu propria sa situaţie părţi -

culară. Căci ignoranţă înseamnă în primul rind acea falsă identificare a Realului cu ceea ce fiecare dintre noi pare că este sau pare că posedă. Politicianul crede că singura şi adevărata realitate este puterea politică, un milionar este convins că reală e numai bogăţia, un erudit gîndeşte la fel despre cercetările lui, despre cărţile şi laboratoarele lui ş.a.m.d. Aceeaşi tendinţă o vădesc şi oamenii mai puţin civilizaţi, „primitivii" si „sălbaticii". Cu deosebirea că, pentru aceştia, miturile sînt încă vii, împiedicîndu-i astfel să se identifice complet şi permanent cu nonrealitatea. Recitarea periodică a miturilor năruie zidurile înălţate de iluziile existenţei profane. Mirul reactualizează neîntrerupt Marele Timp şi, prin aceasta, îi proiectează pe ascultători într-un plan suprauman şi supraistoric, care. între altele, îngăduie celor ce ascultă să-si apropie o Realitate cu neputinţă de atins în planul existenţei individuale profane.
Mituri indiene ale Timpului
Unele mituri indiene ilustrează într-un mod deosebit de elocvent acesta funcţie capitală de „spulberare" a timpului individual şi istoric şi de actualizare a Marelui Timp mitic. Vom da în acest sens un exemplu celebru, desprins din Brahma-uaivarta Purăna, pe care regretatul Heinrich Zim-mer 1-a rezumat şi comentat în cartea sa Myths and Symbols in Indian Art and Civilization2. Acest
2 Vezi Heinrich Zimmer, Myths and. Symbols in Indian Art and Civilization (edited by Joseph Campbell, Washington, 1946, The Bollingen Series, VI]. pp. 3 sq. [trad. rom. realizată ; de Sorin Mârculescu: Introducere în civilizaţia .si arta indiana, Introducere de Ion Frunzetti, Editura Meridiane, E Bucureşti, 1983].

text are meritul de a fî atribuit întîia oara Marelui Timp calitatea de instrument de cunoaştere si deci de eliberare din legăturile Măyei.
După biruinţa sa asupra dragonului Vrtra, Indra se hotărăşte să refacă şi să înfrumuseţeze reşedinţa Zeilor. Visvakarman, artizanul divin, izbuteşte să termine, după un an de lucru, un palat magnific. Totuşi. Indra n<., se arată mulţumit: el vrea să mărească şi mai mult construcţia, să o facă mai grandioasă, fără seamăn în lume. Istovit de efort, Visvakarman i se plînge lui Brahma, Zeul Creator. Acesta ii făgăduieşte sâ-1 ajute si intervine pe lingă Visnu, Fiinţa Supremă, căruia Brahma însuşi îi era un simplu instrument. Visnu promite să-1 readucă pe Indra la realitate.
într-o bună zi, Indra primeşte in palatul său un copil zdrenţăros. Era Visnu însuşi, care luase acesta înfăţişare, ca să-1 umilească pe Regele Zeilor. Nedezvăluindu-i-se cine este de fapt, îi spune lui Indra „copilul meu" şi începe să-i vorbească despre nenumăraţii Indra care populaseră pînă atunci Universurile fără număr. „Viaţa şi domnia unui Indra, îi spune el, ţin 71 de eoni (un ciclu, o mahă-yuga, cuprinde 12000 de ani divini, adică 4 320 000 de ani); o zi şi o noapte a lui Brahma fac cît 28 de existenţe ale Iui Indra. Iar existenţa unui Brahma măsurată astfel, în zile si nopţi ale lui Brahma, se întinde pe numai 108 ani. Un Brahma urmează altui Brahma; se culcă unul, un altul se scoală. Nu pot fi număraţi. Fără capăt este. şirul acestor Brahma — ca să nu mai vorbim de cîţi Indra!... Dar cine va socoti numărul Universurilor, fiecare cu un Brahma şi un Indra al lui? Dincolo de cel mai îndepărtat orizont, dincolo de orice spaţiu închipuit. Universurile se

nasc şi dispar la nesfîrşit. Asemeni corăbiilor uşoare, aceste Universuri plutesc pe apa limpede şi fără fund care e corpul lui Visnu. Din flecare por al corpului său, un Univers răzbate o clipă, apoi dispare. Te-ai semeţi să le numeri? Te-ai încumeta să socoteşti zeii tuturor acestor Universuri — Universuri de acum şi Universuri apuse?"
în timp ce copilul vorbea, o procesiune de furnici pătrunse în sala cea mare a palatului. Rînduită pe o lăţime de doi metri, mulţimea furnicilor se scurgea şiruind pe pardoseală. Copilul le observă, se opreşte, apoi, cuprins de uimire, izbucneşte dintr-o dată în rîs. „De ce rizi?" n întrebă Indra. J±m văzut, o Indra, furnicile trecînd în şir lung. Fiecare dintre ele a fost cîndva un Indra. Ca şi tine, flecare, prin tăria credinţei, s-a înălţat cîndva pînă la demnitatea de Rege al Zeilor. Acum însă, după mal multe transmigrări, fiecare a redevenit furnică. Armata aceasta de furnici este o armată de foşti Indra..."
în urma acestei revelaţii, Indra înţelege zădărnicia orgoliului şi a ambiţiilor sale. îl cheamă pe neîntrecutul arhitect Visvakarman, îl răsplăteşte împărăteşte şi renunţă pentru totdeauna să extindă construcţia palatului zeilor. " Intenţia acestui mit este limpede. Evocarea ameţitoare a nenximăratelor Universuri izvorind din corpul lui Visnu şi dispărînd după o clipă a fost de ajuns ca să-1 dezmeticească pe Indra, să-1 determine adică să-şi depăşească orizontul mărginit şi strict condiţionat al „situaţiei" sale de Rege al Zeilor. Am fi tentaţi să adăugăm chiar: al „situaţiei" lui „istorice"; căci Indra se află învestit cu calitatea de Mare Şef Războinic al Zeilor într-un anumit moment istoric, într-o etapă anumită a grandioasei drame cosmice. Indra ascultă din chiar gura lui

Vişnu o istorie adevărată: autentica istorie a eternei creaţii şi distrugeri a lumilor, faţă de care istoria lui personală, peripeţiile sale eroice fără număr, culminind cu biruinţa asupra lui Vrtra, par a fi, într-adevăr, „false istorii", evenimente lipsite de semnificaţie transcendentala. Istoria adevărată îi revelează Marele Timp, timpul mitic, care este sursa autentică a oricărei fiinţe şi a oricărui eveniment cosmic. Prin faptul că- si poate depăşi „situaţia" istoriceşte condiţionată şi că izbuteşte să sfişie vălul iluzoriu urzit de timpul profan, de propria sa „istorie" deci, Indra îşi vindecă orgoliul şi ignoranţa: în termeni creştini, el e „mîntuit". Iar funcţia aceasta soteriologică a mitului acţionează nu numai asupra lui Indra, ci şi asupra fiecărei fiinţe umane care-i ascultă peripeţiile. A transcende timpul profan, a regăsi Marele Timp mitic echivalează cu o revelare a realităţii ultime. O realitate strict metafizică, iară putinţă de a ne-o apropia altfel decît prin mituri si simboluri.
Acest mit are o urmare asupra căreia vom reveni. Pentru moment, să precizăm că această concepţie despre Timpul ciclic si infinit, prezentată atît de pilduitor de Vişnu, este concepţia panindiană a ciclurilor cosmice. Credinţa in crearea şi distrugerea periodică a Universului apare atestată mai de mult, în Athanxi Veda (X, 8, 39-40). Ea aparţine de altfel unei WeUnnschauung comune tuturor societăţilor arhaice.
Doctrina, despre perioadele cosmice „Yuga"
India a elaborat totuşi o doctrină a ciclurilor cosmice amplifîcînd în proporţii tot mai înspăi-mîntătoare numărul creaţiilor şi al distrugerilor

periodice ale Universului. Unitatea.de măsură a ciclului cel mai mic este yuga, „perioada". O yuga este precedată şi urmată de o „aurora" şi de un „crepuscul", care leagă „perioadele" între ele. Un ciclu complet sau o mahă-yuga este alcătuit . din patru „perioade" de durată inegală, cel mai lung apărînd la începutul ciclului, iar cel mai scurt la încheierea lui. Numele acestor yuga sînt împrumutate din denumirile „aruncărilor" de la jocul cu zaruri. Krta-yuga (de la verbul Jcr, „a face, a îndeplini") înseamnă „perioada împlinită", echivalentă la jocul cu zaruri cu aruncarea cîş-tigătoare, rezultată din ieşirea zarului cu patru puncte. Căci, în tradiţia indiană, numărul patru simbolizează totalitatea, plenitudinea şi perfecţiunea. Krta-yuga este vîrsta desăvîrşita; de aceea e numită şi satya-yuga, adică „perioada reală", adevărată, autentică, desăvîrşita. Din toate punctele de vedere este vîrsta de aur, epoca bine-cuvîntată în care domnesc

dreptatea, fericirea, belşugul, în timpul unei krta-yuga, ordinea morală a Universului, -dharma, este păzită în deplinătatea ei. Mai mult, ea e respectată spontan, fără constrîngere, de toată lumea, deoarece, în răstimpul unei krta-yuga, dharma se identifică într-un fel cu existenţa umană. Omul desăvîrşit din krta-yuga întrupează norma cosmică şi, în consecinţă, legea morală. Viaţa lui este exemplară, arhetipală, în alte tradiţii, extraindiene, vîrsta aceasta de aur corespunde erei paradisiace primordiale.

Perioada următoare, tretă-yuga, „triada", numită astfel după zarul cu trei puncte, marchează o primă regresiune. Oamenii nu mai respectă decît trei sferturi din dharma. Munca, suferinţa şi moartea sînt acum apanajul omului. Datoria nu

se mai îndeplineşte spontan, ci trebuie deprinsă. Natura proprie a fiecăreia dintre cele patru caste începe să se altereze. O dată cu dvapara-uuga („perioadă" definită prin „doi"), pe pămînt acţionează numai jumătate din dharma. Viciile şi nenorocirile se înmulţesc, viaţa omului se scurtează şi mai mult. în kali-yuga, „perioada rea", din dharma rămîne abia un sfert. Termenul kali desemnează zarul cu un singur punct, deci aruncarea cu care se pierde {personificată de altfel printr-un geniu rău); kali mai are sensul de „ceartă, discordie" şi, în general, de cel mai rău dintr-un grup de flinte sau de lucruri. Omul şi societatea ating în kâli-yuga treapta cea mai de jos a dezintegrării. După Visrtu Purăna (VI, 24), sindromul kali-yuga se recunoaşte prin faptul că în perioada aceasta numai proprietatea conferă poziţia socială, că bogăţia devine unica sursă de virtuţi, patima şi desfriul — singurele legături dintre soţi, ipocrizia şi minciuna — singurele condiţii de reuşită în viaţa, sexualitatea — unicul izvor de plăceri, în timp ce religia exterioară, exclusiv ritualistă, e confundată cu spiritualitatea. De mai multe milenii trăim, bineînţeles, în kali-yuga,

Cifrele 4, 3, 2 şi l indică în acelaşi timp durata descrescîndă a fiecărei yuga şi diminuarea progresivă a dharmei coexistente, căreia îi corespunde de altfel scurtarea vieţii omului, însoţită, după cum s-a văzut, de o slăbire accentuată a moravurilor şi de un declin continuu al cunoaşterii. De altfel, o şcoală indiană ca Pănca-rătra leagă de teoria ciclurilor o doctrină a „decăderii cunoaşterii" £/nănabromsa>.

Durata relativă a fiecăreia dintre cele patru yuga se poate calcula în diferite moduri: totul de-

pinde de valoarea atribuită anilor — dacă se iau în consideraţie ani umani sau ani „divini", aceştia numărînd, fiecare în parte, 360 de ani. Ne vom mulţumi cu cîteva exemple. După unele izvoare (Mânu I, 69 sq.; Mahăbhărata III, 12, 826), krta-yuga durează 4 000 de ani. plus 400 de ani ai „aurorei" şi toţi atîţia ai „crepusculului"; urmează tretă-yuga de 3 000 de ani, dvăpara, de 2 000 de ani, şi kali-yuga, de l 000 de ani (plus „aurorele" şi „crepusculele" corespunzătoare, bineînţeles). Un ciclu complet, o mahă-yuga, cuprinde aşadar 12 000 de ani. Trecerea de la o yuga la alta se produce în cursul unui ^crepuscul" care marchează o descreştere chiar în interiorul fiecărei yuga, toate încheindu-se prin cîte o perioadă de întuneric. Pe măsură ce lumea se apropie de sfirşi-tul ciclului, deci de cea de a patra şi ultima yuga, „întunericul" devine tot mai dens. Ultima yuga, cea în care ne aflăm acum, este de altfel considerată „perioadă a întunericului" prin excelenţă, deoarece, printr-un joc de cuvinte, a fost pusă în legătură cu numele zeiţei Kali, „Cea Neagră". Kali este unul din multele nume ale Marii Zeiţe, Sakti, soţia zeului Siva. Nu s-a pierdut din vedere nici apropierea dintre aceste nume al Marii Zeiţe şi termenul sanscrit kala, „timp": Kali ar fi aşadar nu numai „Cea Neagră", ci şi personificarea Timpului3. Oricare ar fi adevărul despre etimologia în discuţie, o apropiere între kala — „Timpul", Zeiţa Kali şi kali-yuga se justifică în plan structural: Timpul este „negru", pentru că e iraţional, dur, nemilos, iar Kali. ca orice Mare Zeiţă, este stăpîna Timpului, a destinelor pe care le plăsmuieşte şi le împlineşte.

3 Cf. J. Prezyluski, „From Ihe Great Godess to Kala" (Indian Historical Quarierly, 1938. pp. 267 sq.).

Un ciclu complet, o mohă-yuga se încheie printr-o „disoluţie", printr-o

prataya, care se repetă într-un mod mai radical (maha-pralaya „Marea Disoluţie") la sfirşitul celui de al o mielea ciclu. Căci speculaţia ulterioară a amplificat şi a reprodus la nesfîrşit ritmul primordial „creaţie — distrugere — creaţie", proiectind unitatea de măsură .yuga in cicluri din ce în ce mai vaste. Cei 12 000 de ani ai unei rmihă-yuga au fost consideraţi „ani divini", fiecare durînd cîte 360 de ani, ceea ce dă un total de 4 320 000 de ani pentru un singur ciclu cosmic. O mie de astfel de moha-yuga constituie o katpa („formă"); 14 kalpa fac o moauantorcL (Poartă acest nume, deoarece se presupune că fiecare manuantăra e guvernata de un Mânu, Regele-Strămoş mitic.) O kalpa măsoară o zi din viaţa lui Brahma; altă kalpa — o noapte. O suta de aceşti „ani" ai lui Brahma, insummd deci 311 000 de miliarde de ani umani, alcătuiesc viaţa zeului. Durata aceasta considerabilă a vieţii lui Brahma nu ajunge totuşi să epuizeze Timpul, pentru că zeii nu sînt eterni, iar creaţiile şi distrugerile cosmice se înlănţuie ad in/îratiun.

Ce se impune a fi reţinut din această avalanşă de cifre este caracterul ciclic al timpului cosmic. De fapt, asistăm la repetarea fără sfirşit a aceluiaşi fenomen (creaţie —- distrugere — nouă creaţie), prefigurat în fiecare yugo. („aurora" şi „crepuscul"), dar realizat complet de o mohâ-yuga. Viaţa lui Brahma cuprinde astfel 2 560 000 de moha-yugo, flecare reluînd aceleaşi etape fkrta tretă, duăpara, kali) şi încheindu-se cu o prălaya. printr-o ragnarok (distrugere „definitivă", în sen-

sul de disoluţie totală a Oului cosmic, care se petrece la flecare sfirşit de fcâlpa în decursul unei maha-pralaya. Să precizăm că mahă-prăToya implică regresiunea tuturor „formelor" şi a tuturor modurilor de existenţă într-o prakrti originară nediferenţiată, în plan mitic, nimic nu dăinuie în afara Oceanului primordial, pe apele căruia doarme Marele Zeu, Vişnu).

Pe lîngă deprecierea metafizică a vieţii umane ca istorie4 — care, proporţional şi numai prin durata ei, produce o eroziune a tuturor formelor, epuizîndu-le substanţa ontologică — şi pe lîngă mitul perfecţiunii începuturilor, tradiţie universală pe care o întîlnim şi aici (mitul paradisului pierdut treptat, prin simplul fapt că se realizează, capătă formă şi durează), ceea ce merită să ne reţină atenţia în această orgie de cifre este eterna repetare a ritmului fundamental al Cosmosului: distrugerea şi re-crearea lui periodică. Din acest ciclu fără început şi fără sfirşit, care este .manifestarea cosmică a măyei, omul nu se poate smulge decît printr-un act de libertate spirituală (căci toate soluţiile soteriologice indiene se reduc la eliberarea prealabilă de iluzia cosmică şi la libertatea spirituală).

Cele două mari heterodoxii, budismul şi jainismul, acceptă în linii rnari aceeaşi doctrină panindiană a timpului ciclic, pe care îl compară cu o roată avînd douăsprezece spiţe (imaginea apare încă din textele vedice; cf. Atharva Veda X, 8, 4; Rg Veda l, 164, 115 etc.). Budismul adoptă ca unitate de măsură a ciclurilor cosmice ko/pa (păli:

4 Despre toate acestea, a se vedea Le Mythe de I'Etemel our, pp. 170 sq. şi possim.

Jcappo), divizată într-un număr variabil de ceea ce textele numesc „incalculabile" (asarnkhyeya; păli: asankheyya). Sursele păli vorbesc în general de patru asankheyya si o sută de mii de kappa (cf., de exemplu, Jătaka, p. 2). în literatura mahăyă-nică, numărul „incalculabilelor" variază între 3, 7 şi 33 şi sînt puse în legătură cu activitatea lui Bodhisattva în diversele Cosmosuri. Decăderea progresivă a omului este marcată m tradiţia budistă prin scurtarea continuă a duratei vieţii umane. Astfel, după Digha Nikăya II, 2-7, în perioada primului Buddha, Vipassi, care a apărut cu 91 de kappa în urmă, viaţa omului dura 80 000 de ani; în vremea celui de al doilea Buddha, Sikhi (cu 31 de kappa în urmă) — 70 000 de ani s.a.m.d. Al şaptelea Buddha, Gautama, apare în momentul în care viaţa omului ţine numai 100 de ani, redusă la limita ei inferioară. (Vom întîlni acelaşi motiv în apocalipsele iraniene.) Totuşi, pentru budism, ca şi pentru întreaga speculaţie indiană, timpul este nelimitat; iar Bodhisattva se va întrupa

ca să anunţe" tuturor fiinţelor vestea cea bună, a salvării, in oeternum. Singura posibilitate de a ieşi din timp, de a rupe cercul de fler al existenţelor, este abolirea condiţiei umane şi dobîndirea Nirvânei. De altfel, toate aceste „incalculabile" şi toţi aceşti eoni fără număr au şi o funcţie soteriologică: simpla contemplare a spectacolului lor îl terorizează pe om si-1 forţează „să-şi dea seama" că e nevoit să reia de la început, de miliarde de ori, aceeaşi existenţă evanescentă şi să îndure aceleaşi chinuri fără sfîrşit — ceea ce ii exacerbează voinţa de evaziune, îl incită adică la transcen-derea definitivă a condiţiei de „existent".

Simbolisme indiene ale timpului şi eternităţii / 83 Timp cosmic şi Istorie

Să ne oprim o clipă asupra acestei chestiuni bine determinate: viziunea Timpului infinit, a ciclului fără sfîrşit al creaţiilor şi distrugerilor Universurilor, în ultimă instanţă mitul eternei întoarceri, valorizat ca „instrument de cunoaştere" şi ca mijloc de eliberare, în perspectiva Marelui Timp, orice existenţă este precară, evanescentă, iluzorie. Considerate în planul ritmurilor cosmice majore, deci din unghiul ciclurilor cosmice mohă-yugo, (calpa, manvantăra, nu numai existenţa umană si istoria în sine — cu toate imperiile şi dinastiile ei, cu revoluţiile şi cu contrarevoluţiile ei fără număr — se dovedesc efemere, într-un anume fel ireale, dar Universul însuşi este golit de realitate, atîta vreme cit, după cum am văzut, Universurile se nasc necontenit din nenumăraţii pori ai corpului lui Vişnu şi dispar la fel de repede ca un balon de spumă care se sparge la suprafaţa apelor. Existenţa în Timp este. ontologic, o inexistenţă, o irealitate, în acest sens trebuie înţeleasă afirmaţia idealismului indian, în primul rînd a Vedăntei, potrivit căreia lumea este iluzorie, lipsită de realitate; e lipsită de realitate, deoarece durata ei este limitată, deoarece în perspectiva eternei întoarceri ea este o nondurată. Masa de faţă este ireală nu pentru că nu există în înţelesul propriu al cuvîntului, pentru că ar fi o iluzie a simţurilor noastre; căci ea nu este o iluzie — în acest moment precis ea există; dar rămîne iluzorie pentru că nu va mai fi peste zece mii sau o sută de mii de ani. Lumea istorică, societăţile şi civilizaţiile clădite cu greu prin efortul a mii de generaţii, toate, sînt iluzorii,

84 / MIRCEA ELIADE

pentru că, In planul ritmurilor cosmice, lumea istorică durează cit cuprinsul unei clipe. Trăgînd concluziile logice din lecţia Timpului nesfirsit şi a Eternei întoarceri, vedăntinul, budistul, rsi-ul, yoginul, sădhu-ul etc. renunţă la lume şi caută Realitatea Absolută; pentru că numai cunoaşterea Absolută îi ajută să se elibereze de iluzie, să destrame vălul Măyei.

Renunţarea la lume nu este totuşi singura consecinţă pe care un indian e îndreptăţit să o desprindă din descoperirea Timpului ciclic infinit. Astăzi începem să înţelegem mai bine ca India a cunoscut nu numai negarea şi refuzul total al lumii. Pornind tot de la dogma irealităţii funciare a Cosmosului, spiritualitatea indiană a elaborat şi o cale care nu duce în mod necesar la asceză şi la renunţarea la lume. Este calea pe care o pro-povăduieşte, de exemplu, Krşna în Bhogavad-Glta5: phala-trsna-vairogya, adică „renunţarea la roadele propriilor fapte", la profiturile care pot rezulta din acţiunile personale, nu însă la acţiunea în sine. Este calea pe care o relevă continuarea mitului despre Vişnu şi Indra, asupra căruia ne-am oprit mai înainte.

într-adevăr, umilit de revelaţia lui Vişnu, Indra renunţă .la vocaţia lui de zeu războinic şi se retrage în munţi spre a se consacra celui mai aspru ascetism. Cu alte cuvinte, el se pregăteşte să tragă concluzia care i se pare a fi singura logică după descoperirea irealităţii şi a zădărniciei lumii. Indra se găseşte în aceeaşi situaţie ca prinţul Siddhărtha îndată după ce acesta îşi părăsise palatul şi soţiile la Kapilavastu şi-şi începuse

5 Cf, de exemplu, Bhagavad-GUă, IV, 20; a se vedea lucrarea noastră Tectwiqu.es du Yoga (Gallimard, Paris. 1948), pp- 141 sq.

Simbolisme indiene ale timpului şi eternităţii / 85

chinuitoarele mortificări. Se punea însă întrebarea dacă un Rege al Zeilor, un soţ, avea dreptul să desprindă astfel de concluzii dintr-o revelaţie de ordin metafizic, dacă renunţarea şi asceza lui nu puneau cumva în pericol echilibrul lumii. Şi, într-adevar, după puţin timp, soţia lui, regina Saci, îndurerată că fusese

părăsită, imploră ajutorul preotului-sfetnic Brhaspati. Luînd-o de mină, acesta se apropie de Indra, căruia îi vorbeşte îndelung, nu numai despre virtuţile vieţii contemplative, ci şi despre importanţa vieţii active, despre viaţa care-şi găseşte realizarea - deplină în această lume. Indra are astfel o a doua revelaţie: el înţelege că fiecare trebuie să-şi urmeze calea şi să-şi împlinească chemarea, în esenţă deci — să-şi facă datoria. Iar, cum menirea şi datoria lui erau să rămînă Indra, îşi reia identitatea şi îşi continuă faptele eroice, fără orgoliu şi fără înfumurare, căci a înţeles zădărnicia oricărei „situaţii", fie ea si aceea de Rege al Zeilor...

Această urmare a mitului restabileşte echilibrul: important nu e totdeauna să renunţăm la situaţia noastră istorică trudindu-ne în zadar să ne reunim cu Fiinţa Universală; important este să purtăm mereu în cuget perspectivele Marelui Timp, continuînd să ne îndeplinim datoria în timpul istoric. Este exact lecţia pe care, în Bhaga-vad-Gltă, Krsna o dă lui Arjuna. în India, aproape ca peste toi în lumea arhaică, această deschidere către Marele Timp, obţinută prin recitarea periodică a miturilor, permite prelungirea nelimitată a unei anumite ordini — totodată metafizică, etică şi socială —, ordine care nu conduce în nici un fel la idolatrizarea Istoriei; căci perspectiva Timpului mitic face din orice porţiune de timp istoric o iluzie.

Aşa cum am văzut, mitul Timpului ciclic şi infinit, spulberînd iluziile urzite de ritmurile minore ale Timpului — de timpul istoric adică —. relevă totodată precaritatea şi, în cele din urmă, irealitatea ontologică a Universului, precum şi calea eliberării noastre. Putem într-adevăr să ne salvăm din legăturile Măyei fie pe cale contemplativă, renunţînd la lume şi practicînd asceza şi tehnicile mistice aferente, fie pe cale activă, continuînd să rămînem în lume, dar fără să ne mai bucurăm de „roadele faptelor noastre" (phcda-trsnă-vairăgya). Şi într-un caz, şi în altul, important este să nu credem doar in realitatea formelor care se nasc şi se .dezvolta în Timp; nu trebuie să pierdem din vedere niciodată că astfel de forme nu sînt „adevărate" decît în propriul lor plan de referinţă, dar că, ontologic, ele sînt lipsite de substanţă. Timpul, cum am spus mai sus, poate deveni un instrument de cunoaştere în sensul că e suficient să proiectăm un lucru sau o fiinţă în planul Timpului cosmic, ca să ne dăm imediat seama de irealitatea lor. Funcţia gnoseologică şi soteriologică a unei astfel de schimbări de perspectivă, obţinută prin deschiderea către ritmurile majore ale timpului, este pusă în lumină foarte convingător de anumite mituri legate de Măyă lui Vişnu. Iată unul dintre aceste mituri, în varianta modernă şi populară povestită de Sri Ramakrishna6. Cîştigînd favoarea lui Vişnu prin austerităţi fără

6 The Sayings of Sri Ramakrishna (Madras, 1938), cartea IV, capitolul 22. Vezi altă versiune a aceluiaşi mit după Matsya Purăna, povestită de H. Zimmer, Mytfis and Symbols. pp. 27 sg. [trad. rom. cit. Sorin Mărculescu, 1983, pp. 100 sqq. — n. t].

număr, unui ascet vestit, Nârada, ii apare în faţă zeul, care se oferă să-i îndeplinească orice dorinţă. ^\rată-mi puterea magică pe care o are măyă ta", îi cere Nărâda. Vişnu consimte şi îi face semn să-1 urmeze. După puţin timp, găsindu-se în plin soare pe un drurn pustiu, iar lui Vişnu făcîndu-i-se sete, zeul îl roagă pe ascet să-i aducă apă din micul sat care se zarea la cîteva sute de metri în faţa lor. Nărâda aleargă şi bate la uşa primei case care-i iese în cale.. Ii deschide o fată deosebit de frumoasă. Ascetul o priveşte îndelung şi uită pentru ce venise. Intră în casă, unde părinţii tinerei îl primesc cu cinstea cuvenită unui sfint. Şi timpul trece. Nărâda se căsătoreşte pînă la urmă cu fata şi cunoaşte bucuriile căsniciei şi asprimea vieţii de ţăran. Se scurg aşa doisprezece ani. Nărâda are acum trei copii, iar după moartea socrului său devine stăpînul gospodăriei, în cursul celui de al doisprezecelea an însă, ploi torenţiale inundă regiunea, într-o noapte, turmele îi sînt înecate, casa i se prăbuşeşte. Cu o mînă sprijinindu-si femeia, cu cealaltă ţinîndu-'şi doi copii, iar pe umăr- ducîndu-I pe cel mai mic, Nărâda înfruntă anevoie apele, însă povara e prea mare. Copilul cel mic alunecă şi cade în unde, Nărâda se desprinde de ceilalţi doi şi se zbate să-1

găsească, dar e prea tîrziu: şuvoiul 1-a dus cu el, departe, între timp, apele îi înghit şi pe ceilalţi doi copii, apoi, după puţin, şi pe mamă.
< Nărâda e înfrînt la rîndul lui şi puhoiul fl poartă fără simţire, ca pe o bucată de lemn. Cînd se trezeşte, aruncat pe o stîncă, îşi dă seama de
f toate nenorocirile care I-au lovit şi izbucneşte în hohote de plîns. Dar, deodată, aude un glas
. cunoscut: „Fiul meu, unde e apa pe care urma să
88 / MJRCEA EUADE
mi-o aduci? Te aştept de mai bine de o jumătate de ceas!" Nära'da întoarce capul si priveşte. In locul potopului care năruise totul, el vede cim-purile pustii arzînd sub soare, „înţelegi acum taina pe care o închide mâiya mea?" îl întreabă zeul. De bună seamă, Nărada n-ar fi putut afirma că înţelesese totul; dar ceva esenţial învăţase: ştia acum că Măyâ cosmică a lui Vişnu se manifestă prin Timp.
.Teroarea Timpului"
Mitul Timpului ciclic, adică al ciclurilor cosmice care se repetă la nesfîrşit, nu este o inovaţie a gîndirii indiene. După cum am arătat în altă parte7, societăţile tradiţionale — cu reprezentările lor despre Timp atît de greu de înţeles tocmai pentru că ele se exprimă prin simboluri şi ritualuri al căror sens profund ne rămîne uneori inaccesibil —- societăţile tradiţionale imaginează existenţa temporală a omului nu numai ca o repetare ad infmitum a anumitor arhetipuri şi fapte exemplare, ci şi ca o veşnică reluare dintru început, într-adevăr, simbolic şi ritual lumea este re-creată periodic. Cosmogonia se repetă cel puţin o dată pe an, iar mitul cosmogonic serveşte şi drept model pentru un mare număr de acţiuni: căsătoria, de exemplu, sau vindecările.
Care este sensul tuturor acestor mituri şi al tuturor acestor rituri? Sensul e că lumea se naşte, se năruie, piere şi se naşte din nou într-un ritm foarte precipitat. Haosul şi actul cosmogonic care-i
7 Le HJylhe de i Eternei Retour, passiin.
Simbolisme indiene ale timpului-şi eternităţii l 89
pune capăt printr-o nouă creaţie sînt reactualizate periodic. Anul — sau ceea ce se înţelege prin acest cuvînt — echivalează cu crearea, dăinuirea şi distrugerea unei lumi, a unui Cosmos. Este foarte probabil că această concepţie despre crearea şi nimicirea periodică a lumii, deşi susţinută de spectacolul morţii şi al învierii periodice a vegetaţiei, nu e cu toate acestea o creaţie a societăţilor agricole. O întîlnim în miturile societăţilor preagricole, fiind, foarte plauzibil, o concepţie cu structură lunară. Luna înregistrează, într-adevăr, cele mal uşor de sesizat periodicităţi şi tocmai termenii referitori la lună au fost folosiţi primii pentru a da expresie măsurării timpului. Ritmurile lunare marchează totdeauna o „creaţie" (luna nouă), urmată de o creştere (luna plină), de o descreştere si o „moarte" (cele trei nopţi fără lună). Este foarte probabil că imaginea acestei eterne naşteri si morţi a lunii să fi contribuit la cristalizarea intuiţiilor primilor oameni asupra periodicităţii Vieţii şi Morţii şi să fi generat, ca urmare, mitul creării şi distrugerii ciclice a lumii. Cele mai vechi mituri ale potopului dezvăluie o structură şi o origine lunare. După fiecare potop, un Strămoş mitic dă naştere unei noi omeniri. Or, cel mai frecvent, acest Strămoş mitic capătă chip de animal lunar, (în etnologie se numesc astfel animalele a căror viaţă manifestă o anumită alternanţă, în primul rind apariţii si dispariţii periodice.) ' Pentru „primitivi'' deci, Timpul este ciclic, lumea ieste periodic creată şi distrusă, iar simbolismul lunar „naştere-moarte-renaştere" capătă expresie ,într-un mare număr de mituri şi rituri. De la o astfel de moştenire imemorială s-a pornit cînd a fost elaborată doctrina panindiană a vîrstelor lumii si a ciclurilor cosmice. Bineînţeles, imaginea arhetipală a eternei naşteri, morţi şi renaşteri lunare a fost
90 / MIRCEA ELIADE
sensibil modificată de gîndirea indiană. Este probabil că aspectul astronomic al Unităţilor yufifa a fost influenţat de speculaţiile cosmologice şi astro-logice ale babilonienilor, dar nu ne vom opri aici asupra acestor eventuale influenţe istorice pe care India le va ii suferit din partea Mesopotamiei. Ce ne interesează acum este să punem în lumină faptul că, mărind tot mai cutezai ur durata şi numărul ciclurilor cosmice, indianul avea in vedere un scop soteriologîc. înspâimîntat do

numărul fără sfîrşit de naşteri si renaşteri ale Universurilor, care era însoţit de un număr tot atît de uriaş de naşteri şi renaşteri umane guvernate de legea întarmei, indianul se vedea într-un fel obligat să caute o ieşire din acesta roată cosmică şi din aceste nenumărate transmi-grări. Doctrinele şi tehnicile mistice care urmăresc eliberarea omului din suferinţă şi din ciclul infernal „viaţă-moarte-renastere" îşi însuşesc imaginile mitice ale ciclurilor cosmice, le amplifică şi le folosesc în scopurile lor de prozelitism. Eterna întoarcere echivalează pentru indienii, epocii postve-dice — adică pentru indienii care descoperiseră „suferinţa existenţei" — cu ciclul infinit de transmi-grări generate de Jcorma. Lumea de aici, iluzorie şi efemeră, lumea sămsărei, a durerii şi ignoranţei, este lumea care se petrece sub semnul Timpului. Eliberarea din această lume şi obţinerea Salvării echivalează cu o eliberare de Timpul cosmic.

Simbolismul indian al abolirii Timpului

în sanscrită, cuvîntul kala e folosit atît cu înţelesul de perioade de timp, de durate infinite, cit şi cu cel de moment anumit — ca şi în limbile europene (de ex., „What time is nou)?"), în cele

mai vechi texte, se subliniază caracterul temporal al tuturor Universurilor şi al tuturor existenţelor posibile: „Timpul a dat naştere la tot ce a fost şi va fi" (Ataharua Veda XIX, 54, 3). în Upanişade, Brahman, Spiritul Universal, Fiinţa Absolută, e conceput ca transcenzînd Timpul, precum şi ca izvor şi fundament a tot ce se manifestă în Timp: „Stăpî'n peste tot ce a fost şi va fi, el este totodată astăzi şi mîine" (Kena-Up. IV, 13). Iar Krşna, revelîndu-i-se lui Arjuna ca Zeu Cosmic, îi spune: „Eu sînt Timpul |atot|puternic, distrugător de lumi, pus în mişcare aici spre a trage lumea înapoi" (Bhagavad-Gltă XI, 32; [trad. rom. Sergiu Al-George, 1971, p. 83 — n.t.]).

După cum se ştie, Upanişadele disting două ipostaze ale lui Brahman, * Fiinţa Universală: „întruchipat şi neîntruchipat, muritor şi nemuritor, neclintit şi mişcător, cel-care-fiinţează (sat) si Celălalt (tyam)" (Brhadăranyaka-Upanisad II, 3, 1; [trad. rom. Radu Bercea, 1993, p. 49 — n.t.1). Ceea ce înseamnă că atît Universul sub aspect manifest si nonmanifest, cît şi Spiritul în modalităţile lui de condiţionat şi noncondiţionat rezidă în Cel Unic, în Brahman, care cumulează-toate polarităţile şi toate opoziţiile. Iar Maitri-Upanisad (VII, 11,8), precizind această bipolaritate a Fiinţei Universale în planul Timpului, deosebeşte cele „două forme" (due rupe) ale lui Brahman (adică înfăţişările celor „două naturi" (dvaiilbhăva) ale unei singure esenţe (tad ekarn), precum „Timp şi Fără-Timp" (kălas că akălaska). Cu alte cuvinte, Timpul ca şi Eternitatea sînt cele două aspecte ale aceluiaşi Principiu: în Brahman, nune Jluens şi nune stons coincid. Maitri-Upanisad continuă: „Ceea ce precedă Soarele este Fără-Timp (akăla)

şi nondivizat (ăkola); dar ceea ce începe o dată cu Soarele este Timpul, care comportă diviziuni (sakala) şi a cărui formă este Anul..."

Expresia „ceea ce precedă Soarele" ar putea fi înţeleasă, şi în plan cosmologic, ca referire la perioada care a premers Creaţiei — deoarece în intervalele dintre perioadele mahă-yuga sau perioadele fcolpa, în cursul Marilor Nopţi Cosmice, durata nu mai există —, dar această expresie se raportează mai ales la planul metafizic şi soteriologic, indicînd adică situaţia paradoxală a celui care obţine iluminarea, care devine un jiuan-mukta, un „eliberat în viaţă" şi care, astfel, depăşeşte Timpul, în sensul că nu mai participă la durată. Chăndogya-Upanisad (HI, 11) afirmă, într-adevăr, că pentru înţelept, pentru iluminat, Soarele rămîne nemişcat: „Iar după ce se va fi înălţat la zenit, nu se va mai înălţa, şi nu va mai cobori, ci ya sta în mijloc de unul singur. Despre aceasta sînt versurile: «Acolo [adică în lumea transcendentală a lui Brahman] n-a apus şi n-a răsărit niciodată...» într-adevâr, pentru el nici nu răsare, nici nu apune, pentru el este în veci ziuă. pentru cel care ştie astfel misterul (upanisad) acesta al lui Brahman" [trad. rom. Radu Bercea, 1993, p. 163].

Este vorba în toate acestea, de bună seamă, de o imagine sensibilă a transcendenţei: la zenit, - deci în înaltul bolţii cereşti, în „Centrul Lumii", acolo unde devin posibile ruperea nivelurilor şi comunicarea între cele trei zone

cosmice, Soarele (= Timpul) rămîne nemişcat pentru „cel ce ştie": nuncjlaens se transformă paradoxal în nune stons. Iluminarea, comprehensiunea realizează miracolul ieşirii din Timp. Clipa paradoxală a iluminării
Simbolisme indiene ale timpului si eternităţii / 93
e comparată în textele vedice şi upanişadice ,cu fulgerul. Brahman se înţelege dintr-o dată, ca un fulger (Kena-Up. "IV, 4, 4). „în fulger, Adevărul" (Kausitaki-Up. IV, 2. Se ştie că aceeaşi imagine: fulger-iluminare spirituală, se întîlneşte în metafizica greacă şi în mistica creştină).
Să ne oprim o clipă asupra acestei imagini mitice: zenitul — care este atit Piscul Lumii, cît si „Centrul" prin excelenţă, punctul infinitezimal prin care trece Axa Cosmică (Axis Mundi). Am arătat în capitolul precedent importanţa acestui simbolism pentru gîndirea arhaică8. Un „Centru" reprezintă un punct ideal aparţinînd nu spaţiului profan, geometric, ci spaţiului sacru, în care se poate realiza comunicarea cu Cerul sau cu Infernul; cu alte cuvinte, un „Centru" este locul paradoxal al rupturii nivelurilor, punctul din care se poate transcende lumea sensibilă. Dar, prin însuşi faptul că se transcende Universul, lumea creată, se transcende implicit timpul, durata, obtinîndu-se stasisul, prezentul etern intemporal.
Solidaritatea dintre actul transcenderii spaţiului şi actul transcenderii fluxului temporal este excelent ilustrată de un mit legat de Naşterea lui Buddha. Mqjjhima-Nikăya (III, p. 123) povesteşte , cum, „abia născut, Bodhisattva îşi propteşte tălpile pe suprafaţa pămîntului şi, întors către nord, face şapte paşi mari adăpostit sub o umbrelă albă. Priveşte apoi împrejur pămînturile toate si spune cu vocea lui de taur: «Eu sînt cel mai înalt din lume, eu sînt cel mai bun din lume, eu sint cel mai în vîrstă din lume; aceasta este ultima mea naştere; altă existenţă de aici înainte nu voi mai avea»". Acest aspect mitic al Naşterii
BCf. mai sus, p. 50 sg.
94 / MSRCEA ELIADE
lui Buddha a fost reluat ulterior, cu unele variante, in textele Nikăya-Âgama, Vinaya şi în biografiile lui Buddha9. Saptă podani — cei şapte paşi care-1 duc pe Buddha în vîrful lumii — au căpătat şi expresie plastică, în arta şi în iconografia budista. Simbolismul celor „Şapte Paşi" este destul de transparent10. Enunţul „Eu sînt cel mai înalt din lume" (aggo'tjam osmi lokassa) semnifică transcendenţa spaţială a lui Buddha. El a atins cu adevărat „vîrful Lumii" (lokagge) tra-versînd cele şapte etaje cosmice, cărora le corespund, se ştie, cele şapte ceruri planetare. Prin aceasta însă, el transcende şi timpul, deoarece în cosmologia indiană punctul din care a început creaţia este vîrful, ca atare locul cel mai „ve-chi". De aceea, Buddha exclamă: „Eu sînt cel mai în vîrstă din lume" (jeţţho'ham asmi lokassa). Căci, atingînd vîrful cosmic, Buddha devine contemporan cu începutul lumii, în mod magic, el a abolit timpul şi creaţia şi se află în clipa atem-porală care precedă cosmogonia. Ireversibilitatea timpului cosmic, lege cruntă pentru toţi cei care trăiesc în iluzie, asupra lui Buddha nu mai acţionează. Pentru el, timpul este reversibil şi chiar poate fi cunoscut dinainte: căci Buddha cunoaşte nu numai trecutul, ci şi viitorul. Este important să subliniem ideea că Buddha, pe lîngă faptul că devine capabil să desfiinţeze timpul,
9 într-o lungă notă din traducerea sa după Mahăprq/-năpăramitasastra de Năgărjuna, dl Etienne LamoUe a reunit şi a clasat textele cele mai importante; cf. Le Trăite d& la Grande "Vertu de Sagesse de Năgărjuna, voi. l (Louvain. 1944), pp. 6 sq.
10 Mircea Eliade. „Leş Sept Pas du Bouddha" (Pro Regno pro Sanctuario, Hommage Van der Leeuw, Nijkerk, 1950. pp. 169-175).
Simbolisme indiene ale timpului si eternităţii / 95
poate şi să-1 parcurgă invers (patiloman, ser. pratiloman, „în sens contrar"), iar această aptitudine o vor deţine si călugării budişti, precum şi yoginii, care, înainte de a atinge starea de Nirvana ori de samădhi, practică o „întoarcere în urmă" ce le permite sâ-şi cunoască existenţele anterioare.
„Oul spart"
Alături d& această imagine a transcenderii spaţiului şi timpului prin traversarea celor şapte niveluri cosmice care-1 proiectează pe Buddha în „Centrul" lumii şi-i

îngăduie totodată să-şi integreze clipa atemporală ce precedă crearea lumii, mai există o imagine, care îmbină în chip fericit simbolismul spaţiului cu cel al timpului, într-un articol remarcabil. Paul Mus a atras atenţia asupra următorului text din Suttauibhanga1l: „Cînd o găină a făcut ouă, spune Buddha, opt sau zece sau douăsprezece, şi cînd, după ce s-a cuibărit pe ele, le-a ţinut ia căldură şi le-a clocit cît trebuie, unul dintre puişori, primul, cu vîrful ghearei sau cu ciocul sparge coaja şi iese teafăr din ou, ce vom spune despre el — că este cel riiai mare sau cel mai mic dintre toţi puişorii? — îl vom numi cel mai mare, venerabile Gotama, pentru că este cel mai vîrstnic dintre ei. — Tot astfel, o brahmane, între fiinţele care trăiesc in

11 SiLttavibhanga, Părăjika l, I, 4; cf. H. Oldenbefg. Le . Bouddha (trad. A. Foucher). pp. 364-365; Paul Mus. „La notion de temps reversible dans la mythologie bouddhique" (extras din Annuaire de l'Ecote praliqtie des Hauîes Etudes, Seclfori des seff, 1938-1939. Melun, 1939Î, p. 13.

necunoaştere şi sînt ca şi închiSe, prizoniere în-tr-un ou, eu am spart coaja ignoranţei şi sînt singurul din lume care a dobindit preafericita, universala 'demnitate de Buddha. Aşadar, o brahmane, eu sînt cea mai în vîrstă, cea mai nobila dintre flinte."

Cum spune Paul Mus, „o imagistica de o simplitate înşelătoare. Ca să o înţelegem mai bine, trebuie să ne amintim că iniţierea brah-manică era considerată o a doua naştere. Numele cel mai frecvent al iniţiaţilor era duyo: «născut de două ori, twice-bomfl. Or, păsările, şerpii etc. primeau şi ei acelaşi nume ca unii născuţi din ou. Depunerea ouălor era asimilată cu «prima naştere», deci cu naşterea naturală a omului. Ieşirea din ou corespundea naşterii supranaturale a iniţierii. De altfel, 'codurile brahmanice nu uită să stabilească principiul după care iniţiatul este, din punct de vedere social, superiorul, mai marele în vîrstă decît noniniţiatul, oricare ar fi raporturile de vîrstă fizică sau de rudenie dintre ei" (Mus, op. cit.pp. 13-14).

Dar nu numai atît. „Cum s-ar fi putut descrie, chiar metaforic, naşterea supranaturală a lui Buddha punînd-o sub semnul similitudinii cu spargerea oului în care se afla închis, in potentia, «Primul născut» (jyeşţha) al Universului, fără ca ascultătorului să nu-i vină în minte, firesc, «oul cosmic» al tradiţiilor brahmanice, din care a ieşit, in zorii timpurilor, Zeul primordial al creaţiei, numit în diferite chipuri — Embrionul de Aur (Hy-ranya-garbha), Tatăl sau Stăpînul Creatorilor (Pra-jăp'ati), Agni (Zeul Focului şi Focul Ritual) sau brahman (principiu sacrificial, «rugăciune», text al imnurilor etc., divinizat}?" (Mus, p-14). Ştim însă

că „oul cosmic" este „identificat formal cu Anul, expresie simbolică a Timpului cosmic: samsara, altă imagine a duratei ciclice, redusă la cauzele ei, corespunde deci exact oului mitic" ftbid., p. 14, nota 1).

în felul acesta, actul de transcendere a Timpului capătă expresie printr-un simbolism totodată cosmologic şi spaţial. A sparge învelişul oului înseamnă, în parabola lui Buddha, a desfiinţa som .săra, roata existenţelor, adică a transcende afît Spaţiul cosmic, dt si Timpul ciclic. Şi în cazul acesta, Buddha foloseşte imagini analoge celor cu care ne obişnuiseră Vedele şi Upanişadele. Soarele imobil la zenit, din Chăndogya-Upanisad, este un simbol spaţial care exprimă actul paradoxal al evadării din Cosmos cu aceeaşi forţă cu care o face imaginea budistă a oului spart. Vom avea prilejul să întîlnim şi alte asemenea imagini arhetipale folosite spre a simboliza transcenderea, prezentînd cîteva aspecte ale practicilor yogico-tantrice.

Filozofia Timpului în budism

Simbolismul celor Şapte Paşi ai' lui Buddha şi cel al Oului Cosmic implică reversibilitatea timpului şi va trebui să revenim asupra acestui proces paradoxal, în prealabil însă, trebuie să prezentăm , în linii mari filozofia timpului elaborată de budism, în special de budismul mahăyănic12. Şi

12 Elementele acestei filozofii pot fi găsite în două volume \ de F. Şcerbaţki „Buddhist Logic" (Leningrad, 1930-1932, ' Bibliotheca Buddhicai şi în amplul

studiu al lui Louis de la • Vallee-Poussin, ..Documente d'Abhidharma: la Controverse
98 / MIRCEA EUADE
pentru budişti, timpul este un flux continuu (samtâno;, iar, datorită tocmai fluidităţii: lui, orice „formă" care se manifestă în timp este nu numai perisabilă, ci şi ontologic ireală. Filozofii Mahăyă-nei au reluat amplu ideea a ceea ce am putea numi instantaneitatea timpului, adică fluiditatea şi, in ultimă instanţă, nonrealitatea clipei prezente care se transformă necontenit în trecut, în nonexistenţă. Pentru filozoful budist, scrie Şcer-baţki, „existenţa şi nonexisienţa nu sînt înfăţişările diferite ale unui lucru, ci lucrul în sine". Sau, -cum spune Santaraksita, „natura oricărui existent este propria lui instantaneitate (alcătuită dintr-un număr enorm) de stasisuri şi de distrugeri" tTattva-sangraha, p. 197; Şcerbaţki, Buddhist Logic l, pp. 94 sq.). Distrugerea la care se referă Santaraksita nu e distrugerea empirică, de exemplu, a unui vas care se sparge căzînd la pământ, ci neantizarea intrinsecă şi continuă a oricărui existent angrenat în Timp. Motiv pentru care Vasubandhu scrie: „Deoarece neantizarea este instantanee şi neîntreruptă, nu există mişcare (reală)"13. Mişcarea, deci şi timpul în sine, durata, sînt pentru budism un postulat pragmatic, aşa cum e considerat şi egoul individual; dar, prin
du Temps" (Melanges chinois et bouddhiqu.es. V, Bruxelles, 1937, pp. 1-158). Vezi şi S. Schaycr, Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy (Cracovia, 1938) şi Ananda K. Coomaraswamy, Time and Etemity (Ascona. 1947), pp. 30 sg.
13 Abhidharmakosa IV, l, citat de Coomaraswamy, op. cit., p. 58. Vezi traducerea comentată a lui Louis de la Vallcc-Poussin, L'Abhid/iannofcofa de Vasubandhu, 5 voi, (Paris. 1923-1931).
Sunbolisme Indiene aţe fimpului şi eternităţii / 99
calitatea ei de concept, mişcarea nu corespunde unei realităţi exterioare, căci este „ceva" construit de noi înşine. Fluiditatea şi instantaneitatea lumii sensibile, continua ei neantizare reprezintă formula mahăyămcă prin excelenţă folosită pentru a exprima irealitatea lumii temporale. Din concepţia mahăyămcă despre timp s-a desprins uneori concluzia că pentru filozofii Marelui Ve-hicol mişcarea este discontinuă, că „mişcarea e compusă dintr-o serie de imobilităţi" (Şcerbaţki). Dar, după cum observă pe drept cuvînt Coomaraswamy (op. cit,, p. 60), o linie nu e alcătuită dintr-un şir nesfîrsit de puncte, ci se prezintă ca un continuum. Vasubandhu însuşi spune: „clipele îşi iau necontenit zborul" (nirantara-ksana-utpăda}. Termenul somtăno, pe care Şcerbaţki îl traduce prin „serie", etimologic înseamnă „continuum" .
Toate acestea nu sînt lucruri noi. Logicienii şi metafizicienii Marelui Vehicol n-au făcut altceva decît să ducă pînă Ia limitele lor extreme intuiţiile panindiene asupra irealităţii ontologice a tot ce există în Timp. Fluiditatea ascunde irealitatea. Singura speranţă şi singura cale de salvare sînt Buddha, care a revelat Dharma (realitatea absolută) si a arătat drumul către Nirvana, în predicile lui, Buddha reia neobosit tema centrală a mesajului său: tot ce e condiţionat este ireal; şi nu uită niciodată să adauge: „Asta nu sint eu" (na me so attă). Pentru că el, Buddha, este totuna cu Dharma şi, în consecinţă, e „simplu, noncompus" (asankhata) şi „atemporal, fără-timp" (akăliko, cum spune Anguttara Nikăya IV, 359-406). De
100 / MIRCEA EUADE
multe ori, Buddha aminteşte ca „transcende eonii" (kappătito... uipumatto), că „nu e om al eonilor" (akkapiyo), adică nu este prins cu adevărat în fluxul ciclic al timpului, că a depăşit Timpul cosmic14. Pentru el, spune Samyutta Nikăya (l, 141), „nu există nici trecut, nici viitor" (na lassa paccha na purattham atthl). Pentru Buddha, toate timpurile sînt aduse în prezent (Visuddhi Magga, 411); ceea ce înseamnă că el a abolit ireversibilitatea timpului.
Prezentul-total, prezentul etern al misticilor este stasisul, nondurata. Transpusă în simbolismul spaţial, nondurata — prezentul etern — este imobilitatea, într-adevăr, pentru a denumi starea noncondiţionată de Buddha sau de eliberat, budismul — ca şi Yoga de altfel — foloseşte expresii care se referă la nemişcare,

la stasis. „Cel a cărui gîndire e neclintită" (ţhita-citto; Dlgha Nikăya II, 157), „cel al cărui spirit e neclintit" (ţhii'attă, ibid. I, 57 etc.), „stabil, imobil" etc. Să nu uităm că prima şi cea mai simplă definiţie pentru Yoga este cea dată de Patanjali însuşi la începutul operei Ybga-Sutra (I, 2): yogas cittavrt-tinirodhah, adică: „Yoga este suprimarea stărilor de conştiinţă". Suprimarea însă e numai scopul final. Yoginul începe prin „a opri", prin „a imobiliza" stările proprii de conştiinţă, fluxul său psihomental. (Sensul cel mai uzual al lui nirodha este de altfel cel de „restricţie, obstrucţie", faptul de a închide, dea îngrădi etc.). Vom reveni asupra consecinţelor pe care le poate avea o astfel
14 Sufla Nipăta, 373, 860 etc.. precum şi alte texte, adunate de Coomaraswamy. op. cit., pp. 40 sq.

de „oprire", de „imobilizare" a stărilor de conştiinţa la nivelul experienţei timpului la yogini.
Cel „a cărui gîndire e neclintită" şi pentru care timpul nu mai curge trăieşte într-un prezent etern, în nune stons. Clipa, momentul de faţă, nunc-ul, poartă în sanscrită numele de Jcsono, iar în păli — khana15. Prin ksana, prin „moment", se măsoară timpul. Dar acelaşi termen are şi înţelesul de „moment favorabil, opportunity", iar pentru Buddha se poate ieşi din timp tocmai prin intermediul unui astfel de „moment favorabil". Buddha recomandă, într-adevăr, „să nu se piardă momentul", căci „cei ce vor pierde momentul vor plînge". El îi fericeşte pe călugării „care au prins momentul" (khano uo paţiladdho) şi-i deplînge pe cei „al căror moment a trecut" (khanătită; Samyuta Nikăya IV, 126). Ceea ce înseamnă că, după lungul drum străbătut în timpul cosmic prin nenumăratele existenţe, iluminarea este instantanee (eka-ksana). Iluminarea instantanee (eka-ksanabhisarnhodh^, cum o numesc autorii măhăyanici, vrea să spună că înţe-legerea Realităţii se produce dintr-o dată, ca un julger. Este aceeaşi imagistică verbală întemeiată pe simbolismul fulgerului, pe care am mai întîlnit-o în textele upanişadice. Un moment oarecare, un fcsoria oarecare poate deveni „momentul favorabil", clipa paradoxală care suspendă durata şi care-1 proiectează pe călugărul budist în nune stcms, într-un prezent etern. Acest prezent nu mai face parte din timp, din durată; el este calitativ diferit de „prezentul" nostru profan, de acest prezent precar care abia îşi face loc printre două nonen-
K 15.Vezi Louis de la Vallee-Poussin, „Notes sur le «moment» ou ksana des bouddhistes" (Rocznik Orientalistezny, voi. VIII, 1931, pp. 1-13): Coomaraswamy, op. cit., pp. 56 sq.
titaţi — trecutul şi viitorul — şi care se va stinge o dată cu moartea noastră. „Momentul favorabil" al iluminării e comparabil cu fulgerul care aduce revelaţia sau cu extazul mistic, şi care se prelungeşte paradoxal dincolo de timp.

Imagini şi paradoxuri

Să notam că toate aceste imagini prin mijlocirea cărora se încearcă exprimarea actului paradoxal al „ieşirii din timp" rămîn valabile şi pentru a exprima trecerea de la ignoranţă la iluminare (sau, cu alte cuvinte, de la „moarte" la „viaţă", de la condiţionat la noncondiţionat etc.). Crosso modo, le putem grupa în trei" categorii: l. imagini care indică abolirea timpului şi, prin aceasta, iluminarea, printr-o rupere a nivelurilor („Oul spart", Fulgerul, Cei şapte Paşi ai lui Buddha etc.); 2. cele care exprimă o situaţie de neconceput (imobilitatea Soarelui la zenit, blocarea fluxului stărilor de conştiinţă, oprirea completă a respiraţiei în practicile Yoga etc.); 3. in sfîrşit, imaginea contradictorie a „momentului favorabil", secvenţă temporală transfigurată în „clipă a iluminării". Ultimele două categorii de imagini indică si ele o rupere de niveluri, pentru că scot în evidenţă trecerea paradoxală de la o stare „normala" în plan profan (mişcarea soarelui, fluxul conştiinţei etc.), la alta, „paradoxală" [imobilitatea soarelui etc.), sau implică transsubstan-ţializarea care are loc în chiar interiorul momentului temporal. (După cum se ştie, trecerea de la durata profană la timpul sacru declanşată prin-tr-un ritual se obţine şi ea printr-o „rupere a

nivelurilor": timpul liturgic nu continuă durata profană în care se inserează, ci, paradoxal, timpul ultimului ritual oficiat. Cf. lucrarea noastră Trăite
. d'Histoire des 'Religions, pp. 332 sq. [trad. rom.
leit. Mariana Noica, 1992, pp. 355 sq. — n.t.]}.
Structura acestor imagini nu ne poate surprinde. Orice simbolism al transcendent este paradoxal şi imposibil de conceput în plan profan. Simbolul cel mai răspîndit pentru a exprima ruperea nivelurilor şi pătrunderea în „lumea cealaltă", - în lumea suprasensibilă (fie ea lumea celor morţi sau cea a zeităţilor) este „trecerea dificilă", muchia briciului. „E greu de mers pe lama ascuţită a briciului, spun poeţii ca să exprime dificultăţile drumului (care duce la cunoaşterea supremă)", afirmă Kaţha-Upanişad (III, 14). Ne amintim de textul evanghelic: „Şi strimtă este poarta şi îngustă este calea care duce la viată, şi puţini sînt cei care o află" (Maiei VII, 14; [trad. rom. Vasile Radu şi Gala Galaction, 1939. p. 1105 — n.ţ.|). „Poarta strimtă", muchia briciului, puntea îngustă şi primejdioasă încă nu epuizează bogăţia acestui simbolism. Alte imagini înfăţişează situaţii aparent iară ieşire. Eroul unei povestiri iniţiatice trebuie să treacă „pe unde noaptea se întîlneşte cu ziua", să găsească o poartă într-un zid care nu trădează nici una, să urce la cer printr-un loc care se întredeschide trecerii doar o clipă, să se strecoare printre două pietre de moară care macină întruna ori printre două stînci care se bat cap în cap fără răgaz, ori printre maxilarele unui monstru etc.16. Toate aceste
!S Despre aceste motive, vezi A.B. Cook, Zeus III, 2 (Cambridge, 1940). Appendix P: „Floating Islartds" (pp. 975-1016); Ananda Cooniarasway, „Symplegades" (Sfudies and Essays in Ihe Hisiory of Science and Leaming qffered in

imagini mitice exprimă nevoia de a transcende contrariile, de a aboli polaritatea care caracterizează condiţia umană, pentru a atinge realitatea ultimă. Cum spunea Coomaraswamy: „cel ce vrea să pătrundă din lumea aceasta în cealaltă ori să se întoarcă de acolo trebuie să o facă în intervalul unidimensional şl atemporal care separă forţe manifeste dar contrare, printre care nu se poate trece decît instantaneu" (Symplegades p. 486).
într-adevăr, dacă pentru gîridirea indiană condiţia umană se defineşte prin coexistenţa contrariilor, eliberarea (adică abolirea condiţiei umane) echivalează cu o stare noncondiţionată care depăşeşte contrariile sau, ceea ce e acelaşi lucru, cu o stare în care contrariile coincid. Ne amintim că Maitri-Upanişad, referindu-se la aspectul manifest şi la cel nonmanifest ale Fiinţei, deosebeşte cele „două forme" ale lui Brahman, ca „Timp şj Fără-Timp". Pentru înţelept, Brahman joacă rolul de model exemplar: eliberarea este o „imitare a lui Brahman", înseamnă că, pentru „cel ce ştie", „Timpul" şi „Fără-TimpuT îşi pierd tensiunea de opuse: nu se mai deosebesc unul de celălalt. Spre a ilustra această situaţie paradoxală obţinută prin abolirea „perechilor de contrarii", gîndirea indiană, ca orice gîndire arhaică, foloseşte imagini a căror structură însăşi include contradicţia (imagini de tipul: de găsit o poartă într-un zid care nu trădează nici una).
Coincidenţa contrariilor este şi mai bine pusă în evidenţă prin imaginea „clipei" (/csano) care se
Hotnage io Qeorge Sarton, New York, 1947. pp 463-488)-Eliade, Le Cliaman&me ei Ies techniqnes a^chaîfiues de t'extase (Paris, 1951), pp. 419 sq. si passini

transformă în „moment favorabil". Aparent, nimic nu deosebeşte un fragment oarecare de Timp profan de' clipa intemporală obţinută prin iluminare. Pentru a înţelege bine structura şi funcţia unei astfel de imagini, trebuie să ne amintim dialectica sacrului: un obiect oarecare devine paradoxal o hierofanie, un receptacul al sacrului, continuînd totuşi să participe la mediul lui cosmic înconjurător (o piatră sacra rămîne mai departe o piatră oarecare etc.17). Din acest punct de vedere, imaginea „momentului favorabil" exprimă paradoxul coincidenţei contrariilor cu şi mai multă forţă decît imaginile situaţiilor contradictorii (de felul: imobilitatea Soarelui etc.).

Tehnicile „ ieşirii din Timp"
Iluminarea instantanee, saltul paradoxal în afara Timpului, se obţine printr-o îndelungă disciplină, care comportă atît o filozofie, cît si o tehnică mistică. Menţionăm cîteva tehnici care urmăresc oprirea fluxului temporal. Cea mai obişnuită şi cea cu adevărat panindiană este prănăyăma, ritmarea respiraţiei. Dintru început, o observaţie pe care o socotim importantă: deşi ţelul ei ultim este să depăşească condiţia umană, practica Yoga procedează iniţial tocmai prin a o restaura şi a o ameliora, prin a-i da o amploare şi o măreţie care par inaccesibile profanilor. Nu ne gîndim neapărat la Haţha-Yoga, al cărei scop clar este stapînirea absolută a corpului şi a psihis-
17 DeSpre dialectica sacrului, a se vedea lucrarea noastră Trăite d'Hisioire des Religions, pp. 15 sq. [trad. rom. cît. Mariana Noica. 1992, pp. 21 sq. — n,t.].

mului uman. Dar toate formele de Yoga implica o transformare prealabilă a omului profan — slab, împrăştiat, sclavul corpului său si incapabil de un efort mental adevărat — într-un Om plin de strălucire: cu o. perfectă sănătate fizică, stăpîn absolut pe corpul său şi pe viaţa sa psihomen-tală, capabil să se concentreze, conştient de sine însuşi. Pînă la urmă, Yoga tinde să depăşească nu numai omul profan, omul de toate zilele, ci chiar un astfel de om perfect.
în termeni cosmologici (şi, pentru a pătrunde în. gîndirea indiană, este totdeauna nevoie de această cheie). Yoga face efortul de a depăşi condiţia cosmica pornind tocmai de la un Cosmos perfect, nu de la un Haos. Or, fiziologia si viaţa psihomentală a omului profan seamănă foarte bine cu un haos. Practica Yoga începe prin a organiza acest haos, prin — să-i spunem pe nume — cosmizarea lui. Prănăyăma, ritmarea respiraţiei, ii transformă încetul cu încetul pe yoghin într-un Cosmos18: respiraţia nu-i mai este aritmică, gindirea nu-i mai e dispersata, circulaţia forţelor psihomentale nu-i mai este anarhică. Or, disciplinîndu-şi astfel respiraţia, yoghinul acţionează direct asupra timpului pe care-1 trăieşte. Şi nu există practicant al disciplinei Yoga care să nu fi experimentat în cursul exerciţiilor sale respiratorii o cu totul altă calitate a timpului. S-a încercat zadarnic descrierea acestei experienţe a timpului trăit în decursul prănăyămel care a fost comparat cu clipele de înălţare sufletească
18 Cf. lucrarea noastră „Cosinical Homology and Yoga" (Journal of ihe Indian Society of Oriental An, Calcirtta, 1937, pp. 188-203). Despre prănăijăma, a se vedea Techniques du Yoga, pp. 75 sq.

ale ascultării unei muzjci de calitate, cu în-cîntarea dragostei, cu seninătatea şi plenitudinea rugăciunii. Sigur este că, încetinind progresiv ritmul respiraţiei, prelungind din ce in ce mai mult expiraţia şi inspiraţia si făcînd o pauză cît mai lungă între aceste două momente ale respiraţiei, yoghinul trăieşte alt timp decît al nostru19. Două aspecte ni se par importante în practica prănăyămei; 1. yoghinul începe prin a-şi „cosmiza" corpul si viaţa psihomen-tală; 2. prin prănăyăma, yoghinul se poate insera, după dorinţă, în diferite ritmuri ale timpului trăit. Patanjali recomandă, în maniera sa extrem de ^concisă, „controlul momentelor si al
1U Este posibil chiar ca ritmarea respiraţiei să aibă consecinţe considerabile asupra fiziologiei yoghinului. Nu am nici o competenţă în acesl domeniu, dar am fost izbit, la Rishikesh si în alte părţi din Himalaya, de excepţionala condiţie fizică a yoghînilor, cu toate că se hrănesc cu' foarte puţin. Unul dintre vecinii fcitttar-ului meu din Rishikesh era un năga, un ascet gol, care-şi petrecea aproape întreaga noapte practicînd prănăyăma si care nu minca niciodată mai mult de un pumn de orez.-Avea corpul unui atlet perfect: nu trăda nici un semn de subalimentare sau de oboseală. M-am întrebat cum de nu-i era niciodată foame. ,Nu trăiesc decit ziua, mi-a răspuns el. în timpul nopţii îmi reduc numărul respiraţiilor]a o zecime." Nu sînt prea sigur că am înţeles ce voia să spună, dar. probabil, aceasta însemna pur si simplu că, durata vitală măsurindu-se după numărul de inspiraţii si expiraţii şi pentru că în timpul nopţii reducea acest număr la o zecime din normal, el trăia astfel în 10 ore ale timpului nostru numai a zecea parte, deci o oră. Socotită în ore-rcspiraţie, o zi de 24 de ore solare nu

avea pentru el decît 12 pînă la 13 ore-respiraţie, aşa încît corpul său se uza şi | îmbătrinea mai îneci decît al nostru; prin urmare, el mînca un pumn de orez nu o dată la 24 de ore, ci la 12 sau la 13
, ore. E o simplă ipoteză şi nu insist asupra ei. Dar. din cîte ştiu, nu s-a dat incă o explicaţie satisfăcătoare tinereţii uimitoare a yoghinilor.

continuităţii lor" (Yoga Sutra 3, 52). Tratatele yoghico-tantrice ulterioare dau mai multe detalii asupra acestui „control" al timpului. Kăiacakra Tantra, de exemplu, merge destul de departe: pune In relaţie inspiraţia si expiraţia cu ziua şi cu noaptea, apoi chiar cu perioadele de cincisprezece zile, cu lunile, cu anii, ajungînd progresiv pînă la cele mal ample cicluri cosmice20. Ceea ce înseamnă că, prin ritmul său respirator, yoghinul repetă si retrăieşte în- . tr-un fel Marele Timp cosmic, creările şi distrugerile periodice ale Universurilor. Scopul exerciţiului este dublu. Pe de o parte, yoghinul ajunge să-şi identifice propriile momente respiratorii cu ritmurile Marelui Timp cosmic, realizind în felul acesta relativitatea şi, în ultimă instanţă, irealitatea timpului. Pe de altă parte însă, el do-bîndeşte reversibilitatea fluxului temporal (săra), în sensul că se întoarce în trecut, că îşi retrăieşte existenţele anterioare şi „arde" — cum spun textele — consecinţele actelor sale de mai înainte, că le anulează, spre a scăpa de urmările lor karmice.
Se simte într-un astfel de exerciţiu de prănă-yăma voinţa de a retrăi ritmurile Marelui Timp cosmic: este o experienţă întru cîtva asemănătoare cu cea a lui Năra da, povestită mai sus, experienţă realizată însă de data aceasta voit şi conştient. Că afirmaţia e întemeiată o dovedeşte asimilarea celor două „vene mistice", idă şi pingală, cu Luna şi cu
20 Kăiacakra Tantra, citat de Mărio E. Carelli in prefaţa ediţiei sale a Sekoddesatikă, pp. 16 sq.; vezi „Sekoddesatikă of Nadapăda (Năropă(, being a Commentary of the Sekoddesa Seclion of the Kăiacakra Taritra", Gaekwad Oriental .Series. voi. XC. Baroda. 1941).

Soarele21. Se ştie că în fiziologia mistică Yoga idă şi pingală sînt cele dpuă canale prin care circulă energia psihovitală în interiorul corpului omenesc. Asimilarea acestor două vene mistice cu Luna şi cu Soarele desăvîrşeşte operaţia pe care am numit-o „cosmizarea" yoghinului. Corpul lui mistic devine un microcosmos. Inspiraţia lui corespunde mişcării Soarelui pe cer, deci Zilei, iar expiraţia — Lunii, adică Nopţii. Prin aceasta, ritmul respirator al yoghinului ajunge să se integreze perfect în ritmul Marelui Timp cosmic.
Această integrare în Marele Timp cosmic nu desfiinţează insă Timpul ca atare; numai ritmurile se schimbă: yoghinul trăieşte un Timp cosmic, continuînd totuşi să vieţuiască în Timp. Dar ţelul său ultim este să iasă din Timp. Este ceea ce se întîmplă cu adevărat atunci cînd yoghinul reuşeşte să unifice cele două curente de energie psihovitală care circulă prin idă. şi pingală, Printr-un proces prea dificil de explicat în cîteva cuvinte, yoghinul îşi opreşte respiraţia şi, unind cele două curente, le concentrează şi le obligă să circule printr-o a (reia „venă", susumnă, care se află in „centru". Or, spune Hatha-yoga-pradîpikă (TV, 16-17), „Suşmrtnă devorează Timpul". Această unificare paradoxală a celor două vene mistice idă şi pingală. a celor două fluxuri polare, echivalează cu unificarea Soarelui cu Luna, deci cu abolirea Cosmosului, cu reintegrarea contrariilor — ceea ce înseamnă că yoghinul
21 Vezi textele culese de P.C. Bagchi, „Some Technical Terms of the Tantras" (The Calcutta Oriental Journal I, 2, noiembrie, 1934. pp. 75-88), în special pp. 82 sq., si Shashibhusan Dasgupta. Obscure Religious Cults (Calcutta. 1946). pp. 274 sq.

transcende totodată Universul creat şi Timpul care-1 guvernează. Să ne amintim imaginea mitică a oului a cărui coajă o sparge Buddha. Ceva asemănător se întîmplă cu yoghinul care-şi „concentrează" suflul în susumnă: el sparge învelişul microcosmosului său, transcende lumea condiţionată care există în timp. Un număr considerabil de texte yoghice şi tantrice fac referire la această stare

necondiţionată şi intemporală, în care „nu există nici zi, nici noapte", în care „nu mai sînt boli, nici bătrîneţe" — expresii naive şi aproximative ale „ieşirii din Timp". A transcende „ziua şi noaptea" înseamnă a transcende contrariile; ceea ce în planul temporal corespunde trecerii prin „poarta strimtă" din planul spaţial. Această experienţă yoghico-tantrică pregăteşte şi accelerează atingerea stării de samădhi, care se traduce obişnuit prin „extaz"; dar căreia preferăm să-i spunem enstază. Yoghinul devine pînă la urmă un jivan-mukta, un „eliberat in viaţă". Nu ne putem reprezenta existenţa lui, căci ea e paradoxală. Dacă trebuie să o credem, un jivan-mukta nu mai trăieşte în Timp, în timpul nostru de aici, ci într-un prezent etern, în nune stans, expresie prin care Boethius definea eternitatea. Experienţele yoghico-tantrice la care ne-am referit mai sus nu epuizează însă tehnica indiană a „ieşirii din Timp". Dintr-un anumit punct de vedere, am putea spune chiar că Yoga ca atare urmăreşte eliberarea omului din sclavia Timpului. Orice exerciţiu de concentrare sau de meditaţie yoghică îl „izolează" pe cel care-1 practică, îl sustrage fluxului vieţii psihomentale si, în consecinţă, slăbeşte presiunea Timpului. Se realizează mai mult: „distrugerea subconştientului" si

„combustia" uăsanelor, urmărite de yoghini. Se cunoaşte importanţa considerabilă acordată de Yoga vieţii subliminale, desemnată prin termenul uăsană. „Văsanele îşi au originea în memorie", scrie Vyăsa (comentarii la Yoga Şatra IV, 9), dar nu numai în memoria individuală, care pentru hindus conţine atît amintirea existenţei actuale, cît şi reziduurile karmice ale nenumăratelor existenţe anterioare. Aceste văsane reprezintă în plus întreaga memorie colectivă care se transmite prin limbaj şi tradiţii: este vorba într-un anumit fel de inconştientul colectiv al profesorului Jung.

Căutînd să modifice subconştientul şi pînă la urmă să-1 „purifice", să-1 „ardă" şi să-1 „distrugă"22, yoghinul se străduieşte să se elibereze de memorie, adică să anuleze opera Timpului Ceea ce nu este, de altfel, o particularitate a tehnicilor indiene. Se ştie că un mistic de valoarea lui Meister Eckhart repeta neîncetat că „nu există obstacol mai mare în calea Unirii cu Dumnezeu decît Timpul", că Timpul îl împiedică pe om să-1 cunoască pe Dumnezeu etc. în legătură cu aceasta, nu e lipsit de interes să mai amintim că societăţile arhaice „distrug" periodic lumea spre a o putea „reface" şi, prin urmare, spre a trăi într-un Univers „nou", fără „păcat"1— adică fără „istorie", fără memorie. Un mare număr de ritualuri periodice urmăresc şi ele „curăţirea" colectivă de

22 O astfel de prezumţie va, părea foarte probabil zadarnică, dacă mi periculoasă, în ochii psihologilor occidentali. Declinîndu-ne orice calitate de a interveni în dispută, ţinem să amintim, pe de o parte, extraordinara ştiinţă psihologică a yoghinilor şi a adepţilor vieţii spirituale din India, iar, pe de altă parte, ignoranţa savanţilor occidentali cu privire la realitatea psihologică a experienţelor yogice.

,.. („ârturisiri publice, ţapul ispăşitor etc.J, STSTtMâ^stenţă - abolirea trecutului Toate acestea dovedesc, ni se pare, că nu există discontinuitate între omul societăţilor arhaice şi misticul aparţinînd marilor religii istorice; şi unul, şi altul luptă la fel de intens, deşi cu mijloace diferite, contra memoriei si a Timpului. Deprecierea metafizică a Timpului şi lupta împotriva „memoriei" încă nu epuizează atitudinea spiritualităţii indiene faţă de Timp şi Istorie. Să ne amintim lecţia miturilor despre Indra şi Nărada: Măyă se manifestă prin Timp, dar Măyă însăşi nu este decît forţa creatoare şi, mai ales, forţa cosmogonică a Fiinţei Absolute (= Siva. Visnu): cu alte cuvinte, în ultimă instanţă Marea Iluzie cosmică este o hierofanie. Acest Adevăr, revelat în mituri de o serie de imagini şi de „întîmplări", este expus mai sistematic în Upanişade23 şi de către filozofii ulteriori: fundamentul ultim al lucrurilor, Grund-ul, este alcătuit, s-a spus, simultan din Măyă si din Spiritul Absolut, din Iluzie si Realitate, din Timp şi Eternitate. Identificând toate „contrariile" în acelaşi şi unic Vid universal (svnya), unii filozofi măhăyanici (ca Nâgărjuna) si mai ales diversele şcoli tantrice, budiste (Vajrayăna) şi hinduiste au ajuns Ia concluzii asemănătoare. Faptul nu trebuie să ne surprindă, atîta timp cît cunoaştem setea spiritualităţii

indiene de a depăşi contrariile şi tensiunile polare, de a unifica Realul, de a-1 reintegra pe Unu primordial. Dacă Timpul, în ipostaza lui de Măyă, este şi el o manifestare a Divinului, a trăi în Timp nu constituie în-sine o „faptă rea": „faptă rea" înseamnă să credem că nu există nimic în afara Timpului Sîntem devoraţi de Timp nu pentru că trăim în Timp, ci pentru că credem în
33 Cf. mai sus, pp. 91 sq.

realitatea lui şi, prin aceasta, uităm sau dispreţuim Eternitatea.
Concluzia aceasta nu este lipsită de importanţă; prea sîntem înclinaţi să reducem spiritualitatea indiană la poziţiile ei extreme, puternic „specializate" şi totodată accesibile numai înţelepţilor şi misticilor, şi pierdem din vedere poziţiile panindiene ilustrate mai ales de mituri, într-âdevăr, „ieşirea din timp" realizată de un jţuan-mukta echivalează cu o enstază sau cu un extaz inaccesibil majorităţii oamenilor, însă, dacă „ieşirea din timp" rămîne calea regală a eliberării {să ne amintim simbolurile iluminării instantanee etc.), nu înseamnă că cei ce n-au obţinut-o sînt condamnaţi necruţător la Ignoranţă şi sclavie. Miturile luî Indra şi Năra da au arătat că e suficient să devenim conştienţi de irealitatea ontologică a Timpului şi „să realizăm" ritmurile Marelui Timp cosmic ca să ne eliberăm de iluzie. Aşadar, rezumînd, India nu cunoaşte doar două poziţii posibile faţă de Timp: una a neştiutorului, care trăieşte exclusiv în durată şi iluzie, şi altă a înţeleptului sau a yoghinului, t^re caută „să iasă din Timp", ci şi o a treia, intermediară: situaţia celui care. deşi continuă să trăiască în timpul lui (în timpul istoric), rămîne deschis Marelui Timp, ne-pierzînd niciodată conştiinţa irealităţii timpului istoric. Această situaţie, ilustrată de Indra după a doua Iui revelaţie, este lămurită pe larg în Bhagauad-GUă. Ea este expusă mai ales în literatura spirituală indiană destinată laicilor, cît şi în textele maeştrilor spirituali ai Indiei moderne. Nu e lipsit de interes să remarcăm că această ultimă, poziţie indiană continuă într-un fel comportamentul „omului primitiv" faţă de Timp.

CAPITOLUL AL I1I-LEA
„ZEUL LEGĂTOR" SI SIMBOLISMUL NODURILOR

Suveranul înfricoşător

Se cunoaşte rolul pe care dl Dumezil îl atribuie Suveranului înfricoşător al mitologiilor indo-euro-pene: într-un sens, în chiar interiorul funcţiei suveranităţii, el se opune Suveranului Legiuitor (Varuna se opune lui "Mitra, lupiter Iui Fides); în alt sens, comparat cu zeii războinici care folosesc în luptă numai mijloace militare, Suveranul înfricoşător are întrucîtva monopolul altei arme, magia. „Nu există deci mit de luptă în legătură cu Varuna. care e totuşi cel mai de neînvins dintre zei. Marea lui armă este «măyă sa de Asura», magia sa de Suveranf creatoare de forme şi prestigii, care-i permite să guverneze lumea, să-i asigure stabilitatea. De altfel, această armă capătă cel mai des, în mod material sau simbolic, formă de laţ, de nod, de legături (pasă). Dimpotrivă, zeul războinic este Indra, zeu luptător, zeu care mî-nuieşte trăsnetul, erou al unor nenumărate lupte, primejdii înfruntate, biruinţe disputate." Aceeaşi opoziţie se constată în Grecia: în timp ce Zeus se luptă si poartă războaie grele, „Uranos nu luptă, în legenda lui nu e nici. o urmă de bătălie si totuşi el este cel mai înfricoşător şi cel mai greu de detronat dintre regi: prinzindu-şi fără putinţă de scăpare potrivnicii eventuali — făpturi totuşi printre cele mai puternice —, el îi imobilizează,

mai exact îi «leagă», îi înlănţuie în infern." în mitologiile nordice, „Odhinn este, sigur, patronul şi şeful războinicilor din lumea aceasta şi din cealaltă. Dar nici în Edda în proză, nici în poemele eddice, el propriu-zis nu luptă... El are o întreagă serie de «daruri» magice — darul ubicuităţii sau cel puţin al deplasării instantanee, arta deghizării si aptitudinea metamorfozării fără limite, în sfîr-şît şi mai ales, darul de a-şi orbi, surzi, paraliza adversarii şi de a le neutraliza forţa armelor..."1. Iar în tradiţia romană, procedeelor magice ale lui lupiter, care intervine în luptă ca un vrăjitor atotputernic, li se opun mijloacele obişnuite, exclusiv militare, ale lui Marte2. Opoziţie care, în India, se manifestă uneori şi mai categoric: Indra, de exemplu, salvează „dezlegînd" victimele „legate" de

Varuna3.
Cum era de aşteptat, dl Dumezil urmăreşte verificarea acestei polarităţi „legător"-„dezlegător" în domeniile mai concrete ale riturilor şi obiceiurilor. Romulus, „tiran înfricoşător şi, în egală măsură, deţinător de puteri magice, legător cu legături atotputernice, iniţiator al ordinului sălbaticilor preoţi luperci şi al .freneticului corp de cavalerie de elită al celerilor" (Horace et Ies Curiaces, 1942, p. 68), este, în planul „istoricizat" al mitologiei romane, echivalentul lui Varuna, al lui Uranos şi al lui lupiter. Toată „istoria" lui şi toate instituţiile socio-religioase considerate a h

1 Georges Dumeztl, Mythes et Dieux des Germains (Paris, 1939), pp. 21 sq., 27 sq.; Jupiter, Marş, Quirums (Paris. 1941J, pp. 79 sq.; cf. Ouranos-Varuna (Paris, 1934), possim.

2 Dumezil, Mitra-Varufia (Paris, 1940), p. 33; Jupiter. Marş, Quirinus, pp. 81 sq.

3 DumezU, Ftamen-Brahman (Paris. 1935), pp. 34 sq.; Mitra-Varuria, pp. 79 sq.

fost create de el se explică pornind de la arhetipul pe care într-un fel 1-a întruchipat: Suveranul Magic indo-european, stăpîn peste „legături". Dl Dumezil menţionează un text al lui Plutarh (Ro-nudus 26), unde se spune că înaintea lui Ro-mulus mergeau totdeauna „oameni înarmaţi cu nuiele, cu care îndepărtau din cale mulţimea, şi încinşi cu curele, ca să lege imediat pe cine ar porunci el să fie legat"4. Lupercii, o confrerie ma-gico-religioasă întemeiată de Romulus, aparţin ordinului cavalerilor (equites) şi, in calitate de equites, poartă un inel pe deget (Mitra-Varuna, p. 16). Dimpotrivă, unui flamen dialis, reprezentînd religia gravă, juridică, statică, nu-i este îngăduit nici să umble călare (equo dialem Jlaininem vehi religia est, Aulus Gellius X, 15, 3-10), nici „să poarte inel decît perforat şi gol pe dinăuntru" litera annidlo uti, nisi peruio cassoque non e$$. „Dacă a intrat în casa lui [la flamen dialis] un om în lanţuri, trebuie să fie lăsat slobod şi lanţurile să fie date prin impluvium pe acoperiş, iar de acolo să fie aruncate în stradă. N-are nici un nod la bonetă, nici la cingătoare, nici în altă parte (nodurn in apice neqite in cinctu neque in alia parte ullum habet). Dacă cineva este dus să fie biciuit şi cade la picioarele lui cu rugăminţi, este interzis să fie biciuit în acea zi" [Aulus Gellius, Nopţile atice. Editura Academiei Republicii Socialiste

4 Mitra-Varuna, p. 72; cf. observaţiile lui Jean Bayet. în Rev. Htst. des Religiaiis CXXJV, 1941, pp. 194 sq. Toi după Plutarh, Quasliones romanae 67. cluar numele de lictores derivă de la ligare. iar dl Dumezil nu vede vreun motiv pentru „a respinge legătura pe care o simţeau anticii între lictor şi ligare: licior poate fi format de la rădăcina unui verb 'Ugere, neateslat, care ar fi în raport cu ligare ceea ce este dicere fată de dîcare" (ibid., p.72).

:

România, Bucureşti, 1965, X, 15, 8-10, trad. rom. David Popescu, p. 255}5.

Nu e cazul să redeschidem dosarul alcătuit şi admirabil analizat de dl Dumezil. Scopul nostru e cu totul altul: vrem să urmărim dintr-o perspectivă comparativă şi mai cuprinzătoare motivul „zeului legător" şi al magiei „legatului", căutînd să le desprindem semnificaţiile şi, de asemenea, să le precizăm funcţiile în alte ansambluri religioase decît cel al suveranităţii magice indo-europene. Nu ni se poate pretinde epuizarea acestui enorm material, care a dat deja naştere multor studii monografice6. Obiectivul nostru însă este mai cu-rind de ordin metodologic: beneficiind, pe de o parte, de bogatele repertorii de fapte acumulate de etnografi şi istoricii religiilor, iar, pe de alta, de rezultatele cercetărilor întreprinse de la dl Dumezil asupra domeniului special al suveranităţii magice indo-europene, ne vorn pune următoarele întrebări: 1. în ce sens noţiunea de „suveran legător" este caracteristică, specifică sistemului religios indo-european; 2. care este conţinutul magico-religios al tuturor miturilor, riturilor şi superstiţiilor cen-

5 Cf. Servius. In&n. III, 607; J. Heckenbach, „De nuditate sacra sacrisque vinculis" (R.V.V. IX, 3, Giessen, 1911), pp. 69 sq.; Dumezil, Flamen-Brahman, pp.

66 sq.
6 Semnalăm, în afara cărţii cam dezamăgitoare a lui J. Heckenbach, Frazcr, Taboo and the Perils ofthe Sout, pp. 296 sq. (trad. fr. Henri Peyre, Tabou et Ies periis de Came, Paris, 1927, pp. 245 sq.); I, Scheftelowitz, „Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Volker" [R.V.V. XII, 2, Giessen 1912; id., Die altpersische Religion und dos Judentum (Giessen, 1920), pp. 92 sq., precum şi sludiile etnografice şi folclorice menţionate de Dumezil. Ouranos-Varufia, p. 52, n. 1. Despre nexum-ul roman, despre nodurile magice şi dreptul penal, cf. Henri Decugis; Leş Etapes du droif {ediţia a doua, Paris, 1946J, voi. I. pp. 157-178.

trate pe motivul „legatului". Nu ignorăm pericolele pe care le comportă un astfel de proiect, în primul rind „confuzionismuT denunţat în mod strălucit de dl Dumezil (Naissance de Rome, 1944, pp. 12 sq.]. Dar ne preocupă aici nu atît să explicăm faptele indo-europene prin paralele eteroclite, cît să întocmim sumar harta „complexelor" magico-religioase de acelaşi tip şi să precizăm, in măsura posibilului, raporturile dintre simbolismul indo-european al „legatului" şi sistemele apropiate din punct de vedere morfologic. Vom fi astfel în măsură să apreciem dacă o asemenea confruntare poate prezenta interes pentru istoria generală a religiilor, pentru istoria religiilor indo-europene îndeosebi.

Simbolismul lui Varuna

După Bergaigne şi Guntert, dl Dumezil a readus în obiectivul cercetărilor puterea magică a lui Varuna. Acest zeu este cu adevărat „maestru al legăturilor", iar numeroase imnuri şi ceremonii au drept unic scop protejarea omului de sau eliberarea lui din „lanţurile lui Varuna" (de ex., Rg Veda I, 24, 15; VI, 74. 4: VII, 65, 3; X, 85, 24 etc.). Săyana, comentînd versul din RV I, 89, 3, explică numele lui Varuna prin faptul că „el îi înfăşoară, adică, îi prinde pe cei răi în laţurile sale" (vrnoti, păpakrtah svakiyaih păsair ăyrnoti). „Eliberează-1 din legăturile lui pe cel "legat!" (bandhăn muncăsi baddhakam; Atharva Veda VI, 121, 4). Laţurile lui Varuna sînt atribuite lui Mitra şi lui Varuna deopotrivă (RV VII, 65, 3: „ei au multe laţuri..." etc.) sau chiar întregului grup de

Ăditya (de ex., RVll. 27, 16: „laţurile voastre pregătite pentru cel perfid, pentru cel ce înşală..."). Dar, mai ales, Varuna este cel ce deţine puterea magică de a-i lega pe oameni de la distanţă şi de a-i de2lega7; ceea ce este atît de învederat, încît numele lui Varuna a şi fost explicat prin această facultate de a lega; căci, renunţând la etimologia tradiţională (uarurnati, „a acoperi, a închide"), care punea in evidenţă caracterul lui uranian, astăzi se adoptă mai curînd interpretarea propusă de H. Petefsson şi acceptată de Guntert (op. cit, p. 144) şi de Dumezil (Ouronos-Varuna, 49), recurgîn-du-se la altă rădăcina indo-europeană, *uer „a lega" (ser. uoratră „curea, funie", let. weru. u>ert„a înşira, a broda", rus. uereniţa „şir neîntrerupt")8. Varuna apare reprezentat cu o funie în mină9, iar, în ceremonii, tot ceea ce leagă, începînd cu nodurile, capătă numele de varunian10. Dl Du-rnczil explică acest prestigiu magic al supremului legător prin suveranitatea lui Varuna. „Legăturile lui Varuna sînt magice aşa cum magică este suveranitatea însăşi; ele simbolizează forţele mistice deţinute de suveran şi care se numesc: justiţie, administraţie, securitate regală şi publică — toate «puterile». Sceptrul şi legăturile, danda şi

7 A. Bergaigne, La Religion uedique d'apres ies Hymnes du Rig-Veda III (Paris, 1883). pp. 114. 157 sq. ; H. Gunlert, Der arîsche. Wellkonig und Hdland |Halle, 1923), pp. 120 sq.; Dumezil, Ouranos-Varuna, p. 50. Aceeaşi însuşire, în Brahmane —- vezi Silvain Levi, La Doctrine du Sacrifice dans Ies Bmhmanas {Paris, 1898), pp. 153 sq.

s Cf. Walde-Pokorny, Vergleichendes Worterbuch der 1 indogermanischen Sprachen, I U930), p. 263.

'9 Bergaigne, op. cit-, III, p. 114: S. Levi, op. cit, p. 153; E.W. Hopkins, Epic Mytliology (Strasbourg, 1920), pp. 116 . sq.

10 S. Levi, p. 153; Dumezil, Ouranos-Vamria. p. 51, n. 1.

pasa, îşi împart, în india si în alte locuri, privilegiul de a reprezenta toate acestea" [Ouranos-Varuna, p. 53).
Ceea ce este, Iară nici o îndoială, exact. Totuşi, latura „suveran" sau chiar „suveran-magician" nu epuizează natura complexă pe care Varuna şi-o afirmă încă din cele mai vechi texte vedice. Deşi nu poate fi rinduit numai printre „zeii CeruluT, nu este mai puţin adevărat că e înzestrat cu însuşiri proprii divinităţilor uraniene. El este visva-darsata „vizibil pretutindeni" (RV VIII, 41, 3), el „a despărţit cele două lumi" {VII, 86, 1), vîntul e răsuflarea lui {VII, 87, 2), Mitra şi el sînt veneraţi ca „cei doi puternici şi sublimi stăpîni ai Cerului", care, „cu norii de culori diferite, se fac simţiţi în primul bubuit al tunetului şi lasă ploaia să cadă din Cer printr-o minune divină" "(V, 63, 2-5) etc. Structura aceasta cosmică i-a îngăduit încă de la început să dobîndească însuşiri lunare11 şi pluviale, astfel încît a devenit, cu timpul, o divinitate a Oceanului12. Aceeaşi structură cosmic-uraniană explică celelalte funcţii şi prestigii ale lui Varuna: omniscienţa, de exemplu (AV IV, 16, 2-7 etc.), şi infailibilitatea lui (RVI, 35, 7 sq.). El este sahasrăksa, „cel cu o mie de ochi" (RV VII, 34, 10). formulă mitică ce se referă la stele şi care nu putea desemna, cel puţin la origine, decît o divinitate uraniană13. Prestigiile suveranităţii s-au mărit şi au înmulţit prestigiile ce-

11 Hillebrand, Vedische Mytholagie (Breslau rWroctawl 1920), III,-p. Isq. Ia S. Levi. op. cit., pp. 158 sq.; J.j. Meyer, Trilogie altindischer Măchie und Feste der Veat uuion [Zârich-Leipzig 1937), III, pp. 206 sq., 269 sq.

13 Raffaele Pettazzoni, Le Corps parseme ă'ueux (Zal-moxis" I. 1938. pp. l sq.].

reşti: Varuna vede şi ştte tot, pentru că domină Universul din lăcaşul său sideral; în acelaşi timp, el poate tot, pentru că e cosmocrat şi pentru că ii pedepseşte pe cei ce încalcă legea, „legîndu"-i (prin boală, neputinţă), ca păzitor al ordinii universale. Există astfel o remarcabilă simetrie între ceea ce am putea numi „stratul ceresc" şi „stratul regal" al lui Varuna, care-şi corespund şi care se completează reciproc: Cerul e transcendent şi unic, întocmai ca Suveranul Universal: tendinţa spre pasivitate, manifestă la toţi zeii supremi ai Cerului14, este în perfect acord cu prestigiile „magice*1 ale zeilor-suverani, care „acţionează fără să acţioneze", care operează direct cu „puterea spiritului".
Structura lui Varuna e complexă, dar el are totdeauna o structură, între diferitele lui modalităţi existînd adică o coerenţă intimă. Cosmocrat sau uranian, e permanent atoatevăzător, atotputernic şi, la nevoie, „Iegător" prin „puterea sa spirituală", prin magie. Natura lui cosmică este însă şi mai bogată: e nu numai un zeu ceresc, după cum am văzut, ci si unul lunar si acvatic. A existat în Varuna, şi poate de foarte timpuriu, o anumită dominantă „nocturnă", pe care Bergaigne şi, recent, Ananda Coomaraswamy15 n-au pierdut din vedere să o sublinieze. Bergaigne îl menţiona (op. cit, III, p. 213) pe comentatorul la Tatiiiriya

14 A se vedea lucrarea noastră Trăite d'Histoire des Religions (Payot. Parts. 1949), pp- 47 sq. [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 55 sq. — n.t.].

15 Mai ales în „The Darker Side'of the Dawn" (Smithsonian Miscellanvaus Collections, voi. 94, nr. l, Washington, 1935) şi „Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theorv of Governrnent" (American Oriental Society, New Haverî. 1942).

Sanihita l, 8, 16, l, potrivit căruia Varuna este numit „cel ce învăluie ca întunericul". Latura aceasta „nocturnă" a lui Varuna permite să fie interpretată nu numai în sens exclusiv uranian. de „Cer nocturn", ci şi intr-un sens mai larg, cu adevărat cosmologic şi chiar metafizic. Noaptea, şi ea, este virtualitate, germeni, nonmanifestare16, şi tocmai această modalitate „nocturnă" a lui Varuna i-a permis să devină un zeu al Apelor (Bergaigne, Iii, 128, citat mai sus) şi a deschis calea asimilării lui cu „demonul" Vrtra. Nu e locul să abordăm problema „Vrtra-Varuna"; ne vorn mărgini să amintim că între aceste două entităţi există mai mult decît o trăsătură comună. Chiar dacă nu facem caz de înrudirea etimologică probabilă dintre cele două nume {Bergaigne, III, p. 115 etc.; Coomaraswamy. pp. 29 sq.), trebuie totuşi să remarcăm că amîndoi au

legături cu Apele, în primul rind cu „Apele reţinute" („marele Varuna a ascuns marea...", RV IX, 73, 3), şi că Vrtra, asemeni lui Varuna, e numit uneori măyîn, „magician" (de ex.\ II. 11, IO)17. Dintr-un anume unghi, aceste variate asimilări ale lui Vrtra şi Varuna, ca de altfel toate celelalte modalităţi şi funcţii ale lui Varuna, îşi corespund şi se justifică reciproc. Noaptea (nonmanifestatul). Apele (virtu-' aiul, germenii), „transcenderea" şi „neacţionarea" (caractere ale zeilor cereşti şi suverani), din punct

16 Cf. Coomaraswamy, Spiritual Aitthority. în special pp. 29 sq.

17 Cf. |E. Benvenisle-] L. Renou, Vrtra et Vrthragna (Paris, 1934). pp. 140-141.

care se înşalâ afirmînd că în cele mai multe cazuri „magia lui Vrtra corespunde celei a lui Indra Şi derivă din ea". A priori, magia este nu atit un atribut al zeilor-eroi, cit mai curind unul al fiinţelor ofidiene — iar Vrtra este prin excelenţă o asti'el de făptură. Vom reveni mai jos asupra magiei lui Indra.

de vedere mitic şi metafizic sînt solidare atît cu „legăturile" de orice fel, cît şi cu Vrtra, care „a reţinut", „a oprit", „a înlănţuit" Apele18 . în plan cosmic, Vrtra este şi el un „legător". Ca toate •marile mituri, şi cel al lui Vrtra este plurivalent, interpretarea neepuizîndu-i-se într-un singur sens. Putem chiar spune că una dintre principalele funcţii ale mitului este să unifice nivelurile realului, care se dovedesc, atît pentru conştiinţa imediată, cît şi pentru reflexie, multiple şi etero-gene. Astfel, în mitul lui Vrtra se consemnează, alături de alte valenţe, şi aceea a unei întoarceri la nonmanifestat, a unei „opriri", a unei „legări" care împiedică dezvoltarea „formelor", adică a Vieţii cosmice. Nu avem dreptul, evident, să forţăm apropierea dintre Vrtra şi Varuna. Dar nu se poate nega înrudirea structurală dintre „nocturn" şi „nonactiv", dintre „magicianul" Varuna care îi leagă de la distanţă pe cei vinovaţi19 şi Vrtra care „înlănţuie" Apele. Acţiunea ambilor are drept efect „oprirea" vieţii, aducerea morţii — pe plan individual în primul caz, pe plan cosmic în celălalt.

„Zei legatari" în India antică

în India vedică, Varuna nu este singurul zeu Ijegător". Printre cei ce folosesc această armă magică se remarcă Indra, Yama, Nirrti. Despre

18 Cf. analiza motivului Apelor la Renou. op. cit., pp. 141 sq.

19 Am fi tentaţi chiar să vedem în această lume a ispăşirii un fel de extindere, de aprofundare a tipului însuşi' de Varuma, în sensul că el îl obligă pe vinovat Ia o „regresiune in virtual, in imobilitate", la o stare pe care el însuşi o întruchipează într-un anume fel.

Indra, de exemplu, se spune că a adus o legătură (şina) pentru Vrtra (RVll, 30, 2), pe care 1-a legat fără să se slujească de funii (II, 13, 9). Bergaigne însă. care a pus în lumină textele citate (op. cit., III, p. 115, n. 1), observă că „aceste fapte nu sînt, în mod evident, decît o dezvoltare secundară a mitului, al cărei sens este că Indra întoarce împotriva demonului propriile lui vicleşuguri".. Căci nu numai Varuna si Vrtra posedă o măyă a lor, ci şi alte făpturi.divine, 'ca zeii Măruţi (W V, 53, 6), Tvas'ţr (X, 53, 9), Agni (I, 144, l etc.), Soma (DC, 73, 5 etc.) şi chiar gemenii Asvini (V, 78, 6 etc.; cf. Bergaigne, III, pp. 80 sq.). Pe de o parte însă, este adeseori vorba aici de făpturi religioase ambivalenţe, în sensul că în ele coexistă un element demonic cu elemente divine (Tvaştr, Măruţi); pe de altă parte, atributul „magician" nu le este specific, fiind adăugat la numele persona-lităţii divine numai ca semn al unui plus de omagiu: prestigiul de mâyîn este atît de mare, încît se simte nevoia să fie atribuit oricărei divinităţi pe care vrei s-o onorezi. Tendinţa „imperialistă" care Impulsionează o formă religioasă victorioasă sâ-şi asimileze tot felul de alte atribute divine şi sâ-şi extindă supremaţia asupra diverselor zone ale sacrului este un fenomen bine cunoscut în istoria religiilor, mai ales a religiilor indiene, în cazul care ne preocupă, tendinţa de a anexa prestigii şi puteri din afara sferei proprii zeului este cu atît mai interesantă cu cit avem a face cu o structură religioasă arhaică —: prestigiul „magicianului". Iar cel care a profitat cel mai mult de această tendinţă a fost Indra. Un laitmotiv a numeroase texte este următorul: „El a învins pe măytni cu

mijloacele oferite de rnăyâ" (Bergaigne, III, p. 82). Prin-
„Zeul legător" si simbolismul nodurilor / 125
tre „magiile" lui Indra, pe primul loc se situează capacitatea lui de a se transforma20; dar ar fi poate indicat să facem o distincţie între multiplele lui epifanii particulare, omologate (taur etc.), şi puterea magică nelimitată care permite unei făpturi oarecare (divină, demonică, umană) să ia forma oricărui animal. Bineînţeles, între sfera epifaniei mitico-religioase si cea a metamorfozei există interferenţe, împrumuturi, suprapuneri, iar într-un domeniu atît de nesigur ca mitologia vedică nu e totdeauna uşor de deosebit ce aparţine uneia şi ce anume celeilalte. Dar tocmai imprecizia şi instabilitatea aceasta sînt instructive din punct de vedere fenomenologic, pentru că ele dezvăluie clar tendinţa „formelor" religioase de a se întrepătrunde şi de a se absorbi unele pe altele, iar această perspectivă dialectică contribuie efectiv la înţelegerea fenomenelor religioase arhaice.

Să revenim la Indra. El nu este, în anumite împrejurări, doar un „magician": „leagă" şi el, ca Varuna şi Vrtra. Laţul lui e atmosfera şi cu ea îşi învăluie adversarii (AV VIU, 8, 5-8 etc.). Corespondentul lui iranian, Verethraghna, leagă adversarul de mîini (Fost 14, 63). Acestea sînt însă trăsături secundare, care se explică probabil prin reala folosire preistorică a laţului ca armă21. Este adevărat că, din perspectiva gîndirii arhaice, o armă este totdeauna un mijloc magic; ceea ce însă nu împiedică pe un zeu războinic propriu-zis ca

20 Vezi Jarl Charpenlier, Kleine Beiirâge zur indo-irani-schen Mythologie (Uppsala, 1911), pp. 34 sq.; id.. Brahman lUppsala. 1932). p. 49, n. 1; L. Renou. op. cit-, p.141.

2' Vezi Kurt Lindeiv La Chasse prehistorique (trad. fh. Paris, 1940), pp. 53 sq. sipassim.

126 / MIRCEA EUADE

Indra să folosească acest mijloc magic în lupte adevărate, în timp ce Varună se serveşte de „legăturile" lui magic, fără să lupte, fără să acţioneze22.

Mai instructiv este exemplul altor zei legători, Nirrti şi Yama, două divinităţi ale morţii. Legăturile lui Yama (yamasya padvisa, AV VI, 96, 2; VIII, 7, 28) sînt numite în general „legături ale morţii" (mrtyu-păsăh, A V VII, 112, 2; VIII, 2, 2, etc;;'cf. Scheftelowitz, p. 6). Nirrti îi înlănţuie pe cei pe care vrea să-i piardă (AVVi, 63, 1-2; Toitt. Şam. V, 2, 4, 3; Satapatha Brahmana VII, 2, l, 15), iar zeii sint rugaţi să îndepărteze „legăturile lui Nirrti" (AV I, 31, 2), în acelaşi fel in care oamenii îl imploră pe Varună să-i scape de „legăturile" sale. Aşa cum, în anumite cazuri, Agni, SQma sau Rudra (Guntert, p. 122) sînt invocaţi pentru a elibera.de „legăturile lui Varună", tot astfel se consideră că. Indra poate elibera nu numai de „legăturile lui Varună", ci chiar şi de „legatul" demonilor morţii (de ex., AV IX, 3, 2-3, unde este vorba de a tăia legăturile demonei Visvavăra cu ajutorul lui Indra etc.). Bolile sînt „laţuri", iar moartea nu e decît „legătura" supremă. Aşa se explică de ce pentru Yama şi pentru Nirrti aceste atribute sînt nu numai importante, ci si cu adevărat constitutive.

Boala şi moartea sînt cele două elemente ale complexului magico-religios al „legatului" care, aproape pretutindeni în Iunie, s-au bucurat de cea mai largă popularitate, şi ar trebui să cercetam dacă răspîndirea lor nu este aptă să clarifice anumite aspecte ale' problemei care ne

22 Despre ră/onya legat de zei din chiar pîntecele mamei sale („răjonya s-a născut legal", Taitt Samhita II, 4, 13, 1), cf. Dumezil, Ffamen-Brahman, pp. 27 sq.

„Zeul legăl.oru s
nbolismu! nodurilor / 127

preocupă. Insă, înainte de a părăsi domeniul indian, să încercăm o sistematizare a ansam-•' blurilor celor' mai importante pe care le-am remarcat în cadrul lui: 1. Varună, Marele Asura. îi leagă magic pe cei vinovaţi şi este rugat fie să nu mai lege, fie să dezlege; 2. Vrtra înlănţuie Apele, iar anumite aspecte ale mitului său corespund laturii nocturne, lunare, acvatice a lui Varurfa, In măsura în care aceste modalităţi ale marelui zeu exprimă „nonmanifestatur şi „blocatul"; 3. Indra, asemeni lui Agni şi Soma, eliberează oamenii de legăturile lui Varună şi de lanţurile divinităţilor funerare, „legături" pe care le „taie" sau le „rupe", întocmai

cum, în mit, el tale, sfîrtecă etc. corpul lui Vrtra; pe lîngă mijloacele războinice care-i sînt proprii si chiar exclusive, el foloseşte deci, spre a-1 înfringe pe magicianul Vrtra, şi „mijloace magice": oricum, „legăturile" nu constituie pentru el un atribut fundamental, chiar dacă trebuie să considerăm laţul una dintre armele sale; 4. laţurile, funiile, nodurile caracterizează în schimb divinităţile morţii (Yama, Nirrti) şi demonii diverselor boli; 5. în sfîrşit, în părţile „populare" ale cărţilor vedice farmecele practicate împotriva legăturilor acestor demoni sînt tot atît de numeroase ca şi vrăjile „care leagă", îndreptate contra duşmanilor umani.

Chiar rezumate astfel, se constată că lucrurile nu sînt simple. Totuşi, citeva idei directoare se conturează: în planul mitic al faptelor eroice divine — pe de o parte, nonacţiunea magică a lui Varună şi Vrtra, pe de alta acţiunea lui Indra; în planul uman al bolilor si al morţii — importanţa laţurilor şi a nodurilor la divinităţile funerare sau la demoni şi folosirea magică a „legatului" atît in medicina populară, cît şi în vrăji. Aşadar, incă din

timpurile vedice, chiar dacă rămîne o caracteristică, un fapt constitutiv al zonei suveranităţii magice, complexul „legatului" îi depăşeşte totuşi acesteia atît limita superioară (nivelul cosmologic: Vrtra), cit şi limita inferioară (nivelul funerar: Yama, Nirrti, nivelul „vrăjitorie"). Sa vedem ce elemente noi poate aduce acestui tablou comparaţia cu alte zone indo-europene.

Traci, germanici, caucazieni

Este probabil că, aşa cum a arătat Guntert (op. cit., p. 154), numele zeului trac Darzales, atestat de inscripţii, se explică printr-un radical care conţine noţiunea de „a lega" fav. dorazeiti „a lega", daraz, „funie, laţ"), dai* despre acest zeu nu ştim aproape nimic23. Aceeaşi etimologie e valabilă fără îndoială şi pentru numele zeului geto-trac Derzelates, bine cunoscut la Odessos24, unde se sărbătoreau darzaleia menite să crească recoltele25, atestat şi la Tomis pe inele ce poartă inscripţia Derzo2^, precum şi pentru numele zeiţei

23 Darzales a fost identificat, în regiunea pontică (Sinope), cu Sarapis: cf. O. Weinreich. Nene Urkunden zur Sarapts Religion [Tubingen, 1919], p. 7, pe temeiul cercetărilor lui Rostovlzeff. Cf. Stig Wikander, Văyu, l (Lund-Leipzig. 1941), pp. 43 sq.

24 Monede şi inscripţii descoperite de Vasile Pârvan. Gerusia (Memoires de {'Academie Roumaine, Sectton litteraire. 1919-1920, Bucureşti, 1924), pp. 9, 23 etc.

25 Informaţii in revista Istms (publicată în limba franceza la Bucureşti),'l, 1934, pp. 118 sq. '

26 R. Vulpe, ..Illstoire ancienne de la' Dobroudja" (în volumul colectiv La Dobroudja, editat de Academia Romanii Bucureşti, 1938. pp. 35-454). pp. 233, 237. Cf. si Kazaro\x în Pauly-Wissowa, XV, pp. 227 sq.

traco-frigiene Bendis2?, al lituanianului Bentis28 şi al iliricului Bindus29. Din păcate, despre ultimii doi se ştiu foarte puţine lucruri; sacrificiul uman practicat de iliri să fi fost oferit lui Bindus?

Mai revelatoare sînt anumite ritualuri păstrate în zona germanică, precum şi în ţinuturile traco-frigiene şi caucaziene. Vorbind despre marea sărbătoare religioasă anuală a semnonilor. Tacit (Germania 39) adaugă că la ea nu putea participa nimeni decît după ce se lega (nemo nisi vincido tigatus ingreditur). Closs (pp. 564 sq., 609 sq., 643, 668), care a pe larg acest rit şi a semnalat numeroase paralele, îl consideră o dovadă de supunere faţă de divinitatea naţională (p. 566), în timp ce Pettazzoni30 îl situează rnai curînd printre ordalii. Oricum ar fi, avem motive să-1 comparăm cu ceremoniile mithraice de iniţiere, în care mystul avea mîinile legate la spate cu o funie31. Mai amintim inelul de fler pe care chaţii ii purtau „ca pe un lanţ" pînă-şi ucideau primul adversar (Germania 31), punerea rituală în lanţuri la afbani (Strabon XI, 503), ca şi lanţurile

27 Asimilată cu Artemis (Herodot fV, 33], cu Cibele, iar in imnurile orflce cu Persefona: cf. Guntert. p. 115, n. 1;

^considerată ca orgiastică de Strabon X, p. 470.
28 H. Usener, Gotternamen(reeditare. Bonn. 1929), p. 80. 19 A. Closs, „Die Religion des Semnonenslammes" (Wiener **"*'}?. zur Kulturgeschichte und Linguistik IV, Salzburg-
-.£, 1936, pp. 549-673), p. 619.
D R, Pettazzoni, 'Regnator omnium dcus' {in -Sludi e teriali di Storia delte Religioni, XIX-XX, 1943-1946, pp. î-156], p. 155.
"* F. Cumont, Leş ReVgions orîentates dans le paganisme ain (ediţia a patra. Paris, 1929], planşa XIII; funie care era confecţionată din intestinis puLiinis după Ps.-Augustin, Quaest. V (Cumont, Textes et Monumente relatifs aux mysreres deMithra [Bruxelles, 1891-1900]. II. pp. 7-8).

purtate de georgienii credincioşi ai lui „Gheor-ghe cel Alb"32, ritualurile „legatului" la regii armeni (Tacit, Anale XII, 45; Closs, p. 619) sau unele practici albaneze contemporane33. Din toate aceste rituri se desprinde existenţa unei atitudini servile a credinciosului, care se comportă ca un sclav sau ca un captiv in faţa stăpînului. „Legatul" se concretizează deci într-un fel de însemn de vasalitate34. Closs (p. 620) are probabil dreptate cînd atribuie ritualul semnonilor influentei
32 Closs, p. 566; ibid., p. 643, citmdu-1 pe O.G. Wesen-donk, „Liber geqrgisches Heidentum" (în Caucasica, fasc. I Leipzig, 1924), pp. 54 sq., 99, 101. G. Dumezil. TITUOS (în Rev. Hist. Relig., voi. CXI, 1935, pp. 66-89], pp. 69 sq., studiază după izvoare georgiene .sclavii lui Gheorgbe cel Alb": „oricine vrea să-1 glorifice ori să-1 îmbuneze pe Gheorghe cel Alb devenind sclavul lui ia unul din aceste lanţuri, îl
-pune în jurul gîlului şi înconjură astfel biserica pe jos sau în genunchi". Cf. şi Sergi Makalathia, „Einige ethno-graphisch-archâologische Parallelen aus Georgien" (in Mitieilungen Anthropolog. Gesellschaft Wien, 60, 1930, pp. 361-365).
33 în cursul unei judecăţi de vendetta, vinovatul trebuie să se prezinte în faţa „tribunalului" cu mîinile legate (Closs, op. cit, p. 600).
34 E suficient să comparam acest complex germanico -iliro-caucazian cu ceremoniile .legatului prin sînge" (blood brottierhood) practicate mai peste tot în Europa, ca să înţelegem distanţa care separă legatul „stâpîn-sclav" de legatul dintre ..fraţi de cruce" (expresia este românească, /raţie de cruce); cf., despre fraternizarea prin sînge, A. Dietericb, Mufter Erde (ediţia a treia, Leipzig-Berlin, 1925), pp. 130 sq.; clasică, lucrarea lui H.C. Trumbull, The Blood Couenant (Londra, 1887), şi Stith Thompson, Motif-Index oj Folk-Literature, II (Helsinki, 1935), p. 125. Ani fi înclinaţi să asimilăm aceste forme de fraternitate cu raporturile religioase dintre oameni şi Mitra — în opoziţie cu relaţiile destul de dure dintre Varuna şi credincioşii săi. Ceea ce nu implică deloc ideea că valoarea religioasă a lui Varuna ar fi „săracă" — dimpotrivă!

ilire şi cînd consideră că el aparţine cu adevărat unui nivel cultural lunar-hthonian avînd centrul în regiunile Sudului35. Dar, în afara acestui ritual, se întîlnesc Ia populaţiile germanice şi alte elemente, care se integrează în acelaşi complex al „legatului": de exemplu, moartea rituală prin spînzurare explică epitetul lui Odhinn de „zeu al funiei" (Haptagud, Closs, p. 609); tot astfel zeiţele funerare germanice ii tirăsc pe cei morţi cu o ' funie36, iar zeiţele războinice (vechiul scandinav Disîr, vechiul hochdeutsch idisi) leagă cu sfori pe cine vor să doboare37. Aceste aspecte trebuie reţinute: ele amintesc procedeele lui Yama şi ale lui Nirrti şi se vor clarifica de altfel prin faptele pe care le vom înregistra în continuare.
Iranul
Referirile iraniene sînt de două tipuri: 1. cîteva aluzii la demonul Astovidhotus, care-1 leagă şi el cu sfori pe cel hărăzit morţii38; 2. acţiunile
. După i complet
relasi ;

ulturiloi
A. Closs, op. cil., pp. 643, l (p. 567). legatul victimei rituale ar fi megalitice din Asia sud-estică.
36 J. Grimm, Deutsche Mytologie, II, 705, IV, 254; Şcheftelowitz, op. cit, p. 7.
""R.H. Meyer, Alfgermanische Religionsgeschichte (1910), ' pp. 158, 160. Dar personalitatea acestor zeiţe este mai iplexă; cf. Jan de Vries, Altgermanische Retigions-"lichte, II (Berlin, 1937), p. 375 sq.
Leagă pe muritori cu ale sale „legături ale morţii" marailhyaosh, Yasna 53, 8; Scheftelowitz, Die -he Religion, p. 92). .Astovidhotus este cel"care-l ., iar Văyu cel care-1 duce", Vendidad, 5, 8; H.S. Nyberg de cosmologie mazdeennes", II (in Joumal tombrie-decembrie 1931. pp. 193-244), p. 205;

r
temerare ale zeilor războinici si ale eroilor iranieni: Fredun, de exemplu, îl leagă înfaşurin-du-1 cu sfori pe demonul Azdahăk şi îl ţintuieşte în lanţuri de muntele Dimăvand (Dînkard IX, 21, 103); zeul Tistrya le leagă cu două sau trei funii pe vrăjitoarele Pairikă (Yast 8, 55); Verethragna, s-a văzut, îi leagă braţele adversarului {Yast 14, 63); în unele episoade din Săh-Năneh, cum a remarcat Scheftelowitz39, Ahriman ţine un laţ, şi se vorbeşte de asemenea despre legările zeului destinului. Absenţa unui Suveran Legător, replică iraniană a lui Varuna, poate avea o explicaţie: fie că admitem, cum se crede în general, că locul lui Varuna e ocupat de zeul suprem Ahura Mazda, fie că acceptăm ideea sugerată de dl Dumezil (Naissance d'Archanges, 1945, pp. 82 sq., 100 sq.), că acelaşi loc este ocupat şi de amesa spenta Aşa — în amîndouă cazurile avem a face cu entităţi purificate, eticizate de reforma zoroastriană, în natura cărora ar fi de neconceput să întîlnim „magia" lui Varuna. Elementele de „suveranitate" care supravieţuiesc în Ahura Mazda (Widengren, op. cit, pp. 259 sq.) nu lasă să se întrevadă în nici un fel o „suveranitate înfricoşătoare", iar dacă Ahura Mazda e considerat uneori zeu al destinului (Yosno. I, 1; trad. pehlevi Widengren, p. 253), atributul e prea obişnuit la zeii supremi şi uranieni ca să putem desprinde din el o concluzie oarecare. Totuşi, ar fi imprudent şi, desigur, fals să con-
G. Dumezil, Tarpeia (Paris, 1947), p. 73. Cf. Menoke Khrat, 2. 115; G: Widengren, Hochgottglaube im Alten Iran (Uppsala, 1938); p. 196.
39 Dos SchSingen- und Netzmotiv, p. 9; Die altpersische Religion, p. 92.

chidem, din faptul că nu ştim aproape nimic despre ce era echivalentul iranian al lui Varuna vedic înainte de reforma zoroastriană, că atri-' butul „legător" al lui Varuna s-ar datora în India unei influenţe neariene. într-adevăr, zeul grec Uranos îşi leagă si el adversarii, deci, cum a arătat dl Dumezil (Owanos-Varuna, passim), sintem îndreptăţiţi să căutăm în mitul lui Uranos şi al Uranidelor urmele unei scheme deja indo-euro-pene. Oricum ar fi, faptele iraniene atestate acoperă numai două dintre motivele pe care le-am descoperit în ansamblul indian: l. zeul sau eroul legător de demoni; 2. demonul funerar care-1 înfăşoară pe om înainte de a-1 duce spre puntea Cinvat. Ca urmare a reformei zoroastriene probabil, celelalte două motive importante ale ansamblului indian — „magia" lui Varuna şi „legatul" cosmologic — nu mai apar.

Paralele etnografice

Ar fi în zadar să formulăm vreo concluzie generală asupra faptelor indo-europene înainte de a fi lărgit, cum am anunţat, perspectiva istorică şt-culturală şi de a fi integrat complexul „legatului" într-o categorie mai amplă de simbolisme asemănătoare sau identice. Totuşi, putem semnala chiar de pe acum cîteva situaţii etnografice paralele cu grupul indo-european de zei şi demoni funerari care-i „leagă" pe cei morţi. Figura ceav mai apropiată de cuplul iranian Văyu-Ast5-vidhotus este zeul chinez al vîntului şi al năvodului Bo Yi. strîns relaţionat de zeiţa-şarpe

Nakura, ceea ce dovedeşte că el aparţine unui nivel cultural htonico-lunar40. Replica cea mal fidelă la funiile lui Yama, Nirrti, Astovidhotus şi ale zeiţelor

germanice o întîlnim în zona Pacificului. La populaţia arandâ din Australia, demonii ţjimbarkna înfăşoară noaptea sufletele oamenilor, pe care le răpun strîngînd puternic de funie41, în insulele Danger, zeul morţii, Vaerua, îi leagă pe defuncţi cu funii şi-i tîrăşte astfel pînă pe tărîmul morţilor42, în insulele Hervey, sufletul mortului, coborînd în infern pe un arbore miraculos, dă peste plasa zeului Akaanga, care-1 aştepta şi căruia nu-i poate scăpa43. La Sân Cristobal, „Fisher of Soul" pescuieşte sufletele aşezat pe o stîncă44. în insulele Solomon, sufletul celui mort îl pescuiesc rudele, spre a-1 depune într-o cutie împreună cu o relicvă din corpul neînsufleţit (craniu, maxilar, dinte etc.)45.

40 Inone. citat de Closs, p. 643, n. 44. Cf. legenda celor două spirite, Shen tu şi Yu-lei, care leagă sufletele morţilor în fundul unei peşteri; C. Hentze, Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den Jruhchinesischen Kultumn (Antwerpen, 1941), p. 23.

41 Cari Strehlow, Die Aronda- und Loriţja-Stămme in Zentral-Austrcdien. I (Frankfurt am Main, 1907) p. 11.

42 W. Wyatt Gill, Life in the Southern Jsies (Londra, 1876). pp. 181 sq.

43 W. Wyatt Gfll, Myths and Songs from the South Pacific (Londra, 1876), pp. 161 sq.; cf. şi E.S.C. Handy. Polynesian Religion (Honolulu, 1927). p. 73. Vezi M. Walleser, „Religiose Anschaungen u. Gebrăuche der Bewohner von Jap" (Antfiropos,-V!II, 1913, pp. 607-629, 612-613].

44 Dr. C.E. Fox, The Threshold of the Pacific (Londra, 1924), pp. 234 sq.

45 W.G. Ivens, The Metanesians of the S.E. Solomon Islands (Londra, 1927), p. 178; acelaşi obicei în Hawaii, cf. E.S. Craighill Handy, op, cit., p. 92.

Vrăjitorii din insulele Hervey deţin capcane magice cu care prind sufletele celor pe care vor să-i piardă46. Obiceiul se întîlneşte şi în alte zone culturale47, dar important este să consemnăm cît de mult se aseamănă cu tehnicile ucigaşe ale vrăjitorilor modul cum, în Klelanezia, zeul morţii „pescuieşte" şi „leagă cu sfori" sufletele defuncţilor. Solidaritatea dintre aceste două magii ne ajută să limpezim problema „legatului".

Am văzut că la indo-europeni motivul laţurilor, al nodurilor şi al funiilor se repartizează între mai multe ansambluri distincte: între anumiţi zei, eroi sau demoni, între anumite ritualuri, între anumite obiceiuri. Cu totul altul este aspectul problemei în lumea semitică: aici, legările magice de orice fel reprezintă un prestigiu divin (şi demonic) aproape universal. Există zei suverani ca Enlil şi ca soţia lui, Ninhursag (- Ninlil), sau zei lunari ca En-zu (= Sin). care-i prind în plasele lor pe cei vinovaţi de jură-mint fals48. Iar Shamash. zeul solar, e inarmat şi el cu laţuri şi corzi,- este implorat şi el să-i elibereze pe cei legaţi: Zeiţa Nisaba leagă cu sfori demo-

46W. Wyatt Gi!l, Lije...,pp. 180 sq.; Myths..., p. 171.

47 Şamanul tungus foloseşte un lasou pentru a prinde . sufletul fugar al unui bolnav; S. Shirokogorow, The i psychomental Complex of the Tungus (Shanghai-Londra, j 1935), p. 290. Şamanul imită de altfel tehnicile spiritelor; l ffaid,, p. 178. Acelaşi complex cullural la cinci. Despre l această problemă, a se vedea lucrarea noastră Le L Chamanisme ei Ies techniques archaiques de Iertase (Paris, • 1951).

' 4S L.W. King. Hisrory ofSumer and Akkad (Londra, 1910],
L pp. 128 sq.; G. Furlani, La religione babilonese-assira, l
., (Bologna, 1928). p. 159; E. Dhorme, Leş Religions -de
\ Babylonie et d'Assyrie (Collection „Mana", II. Paris, 1945),
pp. 28, 49: E. Douglas Van Buren, „Symbols of the Gods in
Mesopoiamian Art" (Roma, 1945, Analecta Orientalia, 23).
' pp. 11-12. '

nii bolilor: la rîndul lor, demonii au laţuri, în-• deosebi demonii bolilor (demonul ciumei este invocat astfel: „Cu plasa leagă-i şi nimiceşte-i pe babilonieni!"«. Lui Bel (= Enlil) i se spune: „Părinte Bel, tu arunci laţurile, şi flecare laţ e un laţ vrăjmaş"50. Tammuz e numit „Stăpînul laţurilor"91, dar în mit apare el însuşi „legat" şi cere să fie salvat din laturisa. Marduk e rugat să elibereze din lanţuri şi

laţuri pe cei prinşi, el însuşi fiind un maestru legător. Asemeni lui Indra, el foloseşte laţul şi funiile ca zei; luptător, in manieră „eroică", în poemul Creaţiei Enuma Elish, se pot distinge doua tipuri de „legat", care amintesc dipticul Varuna-Indra. Zeul Apelor şi al înţelepciunii, Ea, nu luptă „eroic" cu monştrii primordiali Apsu şi Mummu, ci îi „leagă" prin incantaţii magice, spre a-i ucide apoi (Enuma Elish 'l, 6G-74). Marduk, după ce a fost învestit de adunarea zeilor cu prerogativele suveranităţii absolute (care aparţinuse pină atunci zeului ceresc Anu, IV, 4 si 7) şi după ce a primit de la ea sceptrul, tronul şi pâlu-ul (IV, 29), porneşte împotriva monstrului marin Tiamat — şi asistăm de data aceasta la o luptă cu adevărat „eroică", numai că arma principală a Iui Marduk rămîne tot „plasa", „darul tatălui său Anu"53. Marduk îl „leagă" pe Tiamat (IV, 95). îl „înlănţuie" si îi ia

!S Srheflelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiu, pp. 4 sq.

50 M. Jastrow, Die Retigion Babyloniens und Assuriens voi. II (Giessen, 1912), p. 15.

51 Scbeftelowitz, op. cit, p. 4.

52 M. Witzel, .Tammuz-Uturgien und Verwandtes" (Roma, 1937, Analecta Orientcdîa, I0(, p. 140; Geo Widengren, Meso-potamian Elemente in Manic.haeism (Uppsaîa. 1946), p. 80.

53 /biţi, IV. 49. In tăbliţa l, 83, Marduk este fiul lui Ea, dar, Oricare ar fi sensul acestei filiaţii, ea este de esenţa suveranităţii magice. Citătm după traducerea franceză a iui R. Labat, Le Poeme babylonien de la Creation (Paris, 1935).

' viaţa (IV, 104). îi înlănţuie apoi pe toţi zeii şi demonii veniţi în ajutorul lui Tiamat şi care — spune poemul — „au fost aruncaţi în năvoade, au rămas prinşi in vîrşe, au fost închişi în peşteri" (IV. 111-114, 117, 120). Marduk dobîndeşte suveranitatea prin luptă eroică, dar păstrează în acelaşi timp prerogativele suveranităţii magice. Dacă se ţine seamă şi de funcţia magică a funiilor, a nodurilor şi a laţurilor în vrăjitorie şi în medicina populară (a se vedea mai departe), impresia generală care se desprinde din această rapidă explorare a domeniului mesopotamian este una de confuzie aproape totală. „Legatul" pare să fie un prestigiu magico-religios pe care şi-1 asimilează în egală măsură toate „formele" religioase. Ar prezenta interes dacă un specialist în religiile jnesopotamiene ar relua problema, spre a stabili dacă dincolo de aceasta confuzie se poate reconstitui o „istorie".

Magia nodurilor

Să analizăm acum, în ansamblul ei, morfologia legăturilor şi a nodurilor în practica magică. Am putea grupa faptele cele mai importante în două mari categorii: 1. „legările" magice folosite împotriva duşmanilor umani (în război, în vrăjitorie) şi operaţia inversă, a „tăierii legăturilor"; 2. nodurile şi legăturile benefice — mijloace de apărare contra animalelor sălbatice, contra bolilor şi a vrăji-lor, contra demonilor şi a morţii. Să ne mulţumim [cu cîteva exemple. Se pot cita din prima categorie laţurile magice îndreptate împotriva adversarilor (Âtharua Veda II, 12, 2; VI, 104; VIII, 8, 6), funiile aruncate de prinţ pe drumul armatelor vrăjmaşe

(Kausîtaki Samhită, XVI, 6), funia îngropată în preajma casei duşmanului sau ascunsă în barca lui spre a o face să se răstoarne54, în sfîrşit, nodurile care aduc tot felul de necazuri — în magia antică55, precum şi în superstiţiile moderne56, în privinţa „tăierii legăturilor", aceasta apare folosită încă de Atharva Veda (de ex., VI, 14, 2 sq.); iar în aceeaşi ordine de idei, în literatura etnografică citim frecvent că oamenii, ca măsură preventivă, nu trebuie să poarte nici un fel de nod asupra lor în anumite perioade critice (naştere, căsătorie, moarte)57.

54 Kausîtaki Samhită, XLVII1, 4-5: Calând. Altindische Zauberrftual (Amsterdam, 1900), p. 107; V. Henry, Le Magie dans l'Inde antique (Paris, 1903), p. 229; Scheftelowitz. p. 12,

55 lezechi! 13, 18-21; C. Fossey, La Magie assyrienne (Paris, 1902). p. 83; M. Jastrow, The Religion of Babylonia and Assyria. (Boston, 1898), pp. 280 sq.

etc.
56 W. Crooke. The Popular Religion and Folklore of Northern India (Westminster. . 1896), II, pp. 46 sq.; S. Seligmann; Df.r bose Blide (Berlin, 1910), I, 262, 328 sq.; Scheftelowitz, p. 14; Frazcr, Taboo, p. 301 sq. (trad. fr. pp. 251 sq.); G. L. Kittredge, Witchcraft "in Old and New Engtand (Cambridge, Mass.. 1929). pp. 201 sq.; cf. Handwdrterbuch des deutschen Aberglaubens, s.v. Schlinge^ Neiz etc.; in folclor, Stith Thompson, Motif-lndcx, voi. II. p. 313.
57 Spre a uşura procesul naşterii, totul trebuie să fie deschis, desfăcut, Frazer,- op. cit., pp. 296 sq. (trad. fr. pp. 247 sq,); totuşi, cf. plasa ca mijloc de apărare împotriva demonilor, in timpul aceluiaşi proces, la kalmîci, Frazer. Folklore in the Old Testament III (Londra. 1919), p. 473. încheierea unei căsătorii putea Ii împiedicată prin magia funiilor şi a nodurilor, Frazer, Taboo. pp. 299 sq. [trad. fr. p. 249). Nu poţi muri cit timp broaştele sînt încuiate şi zăvoarele puse [ibid., p. 309; trad. fr. 257). iar în uncie locuri se deznoadă firele care leagă giulgiul, pentru a asigura odihna sufletului (ibid, p. 310; trad. fr. p. 258). în schimb, ca să se apere de sufletele soţilor defuncţi, văduvele din Noua Guinee poartă plase în semn de doliu (Frazer, Tlic
„Zeul tegător" si simbolismul nodurilor / 139
în a doua categorie se pot grupa toate obiceiurile care atribuie nodurilor şi legăturilor p funcţie de vindecare, de apărare contra demonilor, de conservare a forţei magico-vitale, încă din Antichitate58 se lega partea bolnavă a corpului pentru a o vindeca, procedeul fiind frecvent şi în medicina populară din zilele noastre59. Şi mai răspîndit este obiceiul de a te apăra împotriva bolilor şi demonilor cu ajutorul nodurilor, sforilor şi al frînghiilor60, mai ales în timpul naşterii61. Aproape pretutindeni în lume se poartă noduri în chip de amuletă62. E semnificativ că se folosesc noduri şi sfori în ritualul nupţial, pentru a-i proteja pe tinerii căsătoriţi63, când, se ştie, tocmai nodurile pot să împiedice încheierea unei căsătorii. O astfel de ambivalenţă se constată însă în toate utilizările magico-religioase ale nodurilor şi legăturilor. Nodurile provoacă boala; dar o şi alungă ori vindecă bolnavul; plasele şi nodurile
Bel«*/in/mmortolityl [Londra, 19131. pp. 241, 249, 260, 274. 293). Tot ca mijloc de apărare împotriva duhurilor celor morţi se leagă corpurile neînsufleţite cu sfori (Frazer. La Craînte des morts, trad. fr., seria a doua. Paris, 1935. pp. 53 sq,), cu toate că semnificaţia acestui obicei este mai . complexă.
50 Kausitoki-Sarn. XXXII, 3, Calând, Altindische Zauber-ritual p. 104; R.C. Thompson," Semitic Magic, its Origins and Deuelopment (Londra, 1908). pp. 165 sq.
39 Scheftelowitz, p. 29. n. l, 31; Frazer, Taboo, pp. 301 sq. (trad. fr. pp. 252 sq.).
i 60Asîria: Thomson, op. cit., p. 171: Furlani, La Religione babiionese-assira, II (Bologna. 1929), p. 166; China, India: Scheftelowitz. p. 38.
fil India: W. Crooke, op. cit., II, p. 36; Todas etc.; Seheftclowitz, p. 39; Africa: ibid., p. 41.
62 Frazer, Taboo, pp. 308 sq. (trad. fr. pp. 255 sq.); IŞBcheftelowitz, p. 41.
63 Scheftelowitz, pp. 52 sq.
140 / MIRCEA EIJADE
ă-tor" şt simbolismul nodurilor / 141
vrăjesc, dar şi apară împotriva vrăjilor, împiedică naşterea, dar o şi uşurează; ocrotesc pe nou-năs-cuţi, dar îi şi fac să se îmbolnăvească; aduc moartea, dar o şi îndepărtează, într-un cuvînt, esenţialul în toate aceste rituri magice şi magico-medicale rămîne orientarea impusă forţei care rezidă în orice „legat", în orice acţiune de „a lega". Iar orientarea poate fi pozitivă sau negativă, indiferent dacă sensul acestei opoziţii este „benefic "-„malefic" sau „apărare"-„agresiune".
Magie si religie
Toate aceste credinţe şi toate aceste rituri ne conduc, desigur, în domeniul mentalităţii magice. Totuşi, sîntem oare îndreptăţiţi să considerăm simbolismul general al „legatului" drept o creaţie exclusiv a mentalităţii magice — numai pentru că aceste practici populare depind de- magie? Nu credem. Chiar dacă

riturile şi simbolurile „legatului" la indo-europeni comportă elemente htonico-lunare şi dacă, în consecinţă, ele trădează puternice influenţe magice — ceea ce nu e sigur —, mai rămîn de explicat alte mărturii, care vorbesc nu numai despre o experienţă religioasă autentică, ci şi despre o concepţie generală privitoare la om şi la lume — o concepţie cu adevărat religioasă şi nu una magică. Datele mesopotamiene pe care le-am trecut în revistă, de exemplu, nu pot fi reduse, în totalitate, la o interpretare magică. La vechil evrei, lucrurile sînt şi mai clare: este adevărat că Biblia vorbeşte de ^cursele morţii" (de ex.: „Şi lanţurile Şeolului mă prinseseră la mijloc, şi cursele morţii dădeau
peste mine", Somnii II, 22, 6 [trad. rom. Vasile Radu şi Gala Galaction, 1939, p. 346 —- n.t] cf. Psalmul 18, 6; „Cînd mă cuprinseră lanţurile morţii şi strîmtorările împărăţiei morţii dădură peste mine, cînd mă găseam în restrişte şi în amărăciune, / Atunci m-am rugat Domnului: «O, Doamne, izbăveşte sufletul meu!», Psalmul 116,-3-4 [ibid., p. 612 — n.L]) însă stăpînul înfricoşător al acestor legături este Iahve însuşi, iar Profeţii îl imaginează cu laţuri în mînă spre a-i pedepsi pe cei vinovaţi: „Dar cînd vor porni, eu întinde-voi asupra lor laţul rneu şi ca pe păsările cerului îi voi doborî" [Ozeea 7, 12 [ibid., p. 863 — n,t\); „Pentru aceea, îi voi întinde laţul meu şi se va prinde în cursa mea şi-1 voi duce în Babilon" (lezecha 12, 13, cf. 17, 20 [ibid,, p. 797 — n.t.l) „întinde-voi împotriva ta mreaja mea" (lezechH, 32, 3 [ibid., p. 821 — n.t]}. Iar experienţa religioasă atît de profundă şi de autentică â lui Iov găseşte aceeaşi imagine pentru a exprima atotputernicia lui Dumnezeu: „Atunci să ştiţi că Dumnezeu m-a nedreptăţit şi m-a încurcat în prinzătoarea sa" (Iov, 19, 6 [ibid., p. 534 — n.t]). . ludeo-creştinii, care ştiau şi ei că demonul „leagă" bolnavii (de ex., Luca 13, 16), vorbeau totuşi despre Dumnezeul Suprem ca de un „maestru al legaturilor". Aşadar, la acelaşi popor întîlnim o plurivalentă magico-religioasă a „legăturilor": legături ale morţii, ale bolii, ale vrăjitoriei — dar şi legături ale lui Dumnezeu64. „O plasă se întinde peste toate făpturile vii", scrie Rabbi Aqiva [PirqeAbot3, 20; Scheftelowitz, p. 11). Imaginea este elocventă, pentru că exprimă nu o viziune

64 Prin urmare, sîntem îndreptăţiţi să presupunem că unele aluzii vedice la laţurile lui Varuna exprimă şi ele o experienţă religioasă comparabilă cu cea a lui Iov.

exclusiv „magica" sau „religioasă" a vieţii, ci situaţia însăşi a omului în lume, în toată complexitatea ei; ca să folosim un cuvînt la modă — ea exprimă condiţia existentului însuşi.

într-adevăr, „firul vieţii" simbolizează in multe părţi destinul uman. „Firul vieţii lor (literal: funia tortului lor) se rupe", strigă Iov (4, 21; cf. 7, 6 [trad. rom. Vasile Radu şi Gala Galaction, 1939, p. 524 — n.tl. Ahile, ca orice muritor, „poate să-ndure ce soarta / Torsu-i-a la căpătîi, cînd mama-1 născu" (Riada 20, 128 [trad. rom. George Mumu, fa., p. 376 — n.f.j; cf. 24, 210). Zeiţele destinului ţes firul vieţii oamenilor: „Acolo îl vom lăsa în voia destinului pe care i 1-au hărăzit pe fusul lor mohorîtelc Torcătoare în ceasul cînd a căpătat viaţă de la mama sa" (Odiseea 7, 198, trad. fr. V. Bernard)65. Mai mult încă: Cosmosul însuşi este conceput ca o ţesătură, ca o enormă „reţea", în speculaţia indiană, de exemplu, aerul (văyu) „a ţesut" Universul, legînd ca printr-un fir lumea aceasta cu lumea cealaltă, precum şi toate fiinţele laolaltă (Brhadăranyaka-Up. III, 7, 2), aşa cum răsuflarea (prăna) „a ţesut" viaţa umană. („Cine a ţesut în el răsuflarea?", Atharva Veda X, 2, 13). Rezultă de aici că un simbolism destul de stufos exprimă două lucruri esenţiale: pe de o parte, că în Cosmos, ca şi în viaţa umană, totul se leagă de tot printr-o textură invizibilă, iar, pe de altă parte, că anumite divinităţi66 sînt stăpînele acestor „fire" care, în ultimă instanţă, alcătuiesc un vast „legat" cosmic.

63 Cf. vilae Jîla, Ovidiu, Hemides, 15. 82. A se vedea capitolul despre ritualurile şi mitologiile lunare în lucrarea noastră Trăite d'Histoire des Religions, pp. 142 sq. [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992. pp. 155 sq. — n.t.].

66 Cel mai obişnuit — nu însă totdeauna —, zeităţi lunare. uneori htonico-lunare.

Rareori etimologia oferă un argument decisiv în probleme atît de delicate ca

acelea care privesc „originea" religiei şi a magiei; totuşi, ea este adeseori instructivă. Scheftelowitz şi Guntert au arătat că, în mai multe familii lingvistice, cuvintele denumind acţiunea de „a lega" slujesc şi pentru a exprima acţiunea de a vrăji: de exemplu, în turco-tătară, bag, baj, boj înseamnă în acelaşi timp „vrăjitorie" şi „legătură, funie"67; cuvîntul grecesc xaiaSeaj înseamnă „a lega strins", precum şi „a lega printr-un farmec magic, făcînd un nod" (de unde xatafieonof; „funie, a vrăji", Inscr. Graec. III, 3, p. V; Scheftelowitz, p. 17); latinescul fascinum, „farmec, vrajă rea", se înrudeşte cu fascia, „faşă, bandaj", cu /oscis, „mănunchi"; ligăre, „a lega", ligătura, „acţiunea de a lega", au şi înţelesul de „a face farmece", „farmec" ţcf. cuvîntul românesc legătură, „legare" şi „vrăjire"); ser. yukti, cu sensul propriu de „a înhăma, a lega", capătă înţelesul de „mijloace magice", iar puterile conferite de yoga sînt înţelese uneori ca o vrăjitorie prin „legat"68. Toate

67 H. Vâmbery, Dte primitive Kultar des turko-tatarischen Volkes (Leipzig, 1879), p. 246. Noţiunea de „a scoate din vrăji" se exprimă prin „a elibera din legături": la populaţia yoruba, cuvîntul edi. „legat", are şi sensul de .magie", iar Ewe vosesa, „talisman", înseamnă şi .a dezlega" (A.B. Ellis. Yombaspeaking peoples. Londra., 1894, p. 118).

68 De ex., Mahabhărafa XIII. 41. 3 sq., în care Vipulă „subjugase simţurile [lui Ruci] cu ajutorul legăturilor Yoga" (bahandha uogabandhăis ca tasyăh sarvendriyâni şah; cf. lucrarea mea Yoga. Essais sur Ies origines de la mystique indienne, Paris-Bucureşti, 1936. p. 151). Vezi şi Ananda K. Coomaraswamy, .«Spiritual Paterniry» and the «Puppet-Complcx"" (in Psychiatry, VIU, nr. 3, august 1945, pp. 25-35), mai ales pp. 29 sq.

aceste etimologii confirmă că acţiunea de a lega este fundamental magică. Avem a face în cazul acesta cu o „specializare" dusă la limită: a vrăji, a lega prin magie, a fermeca etc. Etimologic, religia exprimă şi o formă de „ataşament" faţă de divinitate, dar ar fi imprudent să înţelegem religia în sensul de „vrăjitorie" (cum procedează Guntert, p. 130}. Pentru că, aşa cum am spus, atît religia, cît şi magia conţin în însăşi esenţa lor elementul „legatului", cu toate că, evident, cu altă intensitate şi, mai ales, cu altă orientare — opusă.

Simbolismul „situaţiiîor-Iîmită"

Multe alte complexe simbolice definesc, aproape în acelaşi limbaj, structura Cosmosului şi „situaţia" omului în lume. Cuvîntul babilonian morfcosu, „legătură, funie", desemnează în mitologie „principiul cosmic care uneşte toate lucrurile", precum şi „temelia, puterea şi legea divină care, împreună, susţin Universul"69. Tot astfel, Zhuang Zi (cap. VI) vorbeşte despre doo ca „lanţ al întregii

69 S. Langdon, Semitic Mythology (Boston, 1931), p. 109. Mai multe temple babiloniene sînt numite •markas shame u. irshili. „Legătura dintre Cer şi Pămint", cf. E. Burrows, „Some Cosmologica! Pattems in Babylonian Religion" (in volumul Lobyrinth, editat de S.H. Hook,"Londra, 1955, pp. 45-70). pp. 47-48, n. 2. Un vechi nume sumerian al templului este „dfmgal al ţinutului". Burrows (p. 47, n. 7) propune traducerea „Great binding post"; dini = „post" etc. şi de asemenea „rope"; probabil dim = .,to bind, thing to bind to. (ning to bind with". Simbolismul „legatului" se află integral aici într-un ansamblu mai vast, pe care 1-am putea numi „simbolismul Centrului"; cf. mai sus, pp. 5O sq.

creaţii"70, ceea ce aminteşte terminologia cosmologică indiană. Pe de altă parte, labirintul este conceput uneori ca un „nod" care trebuie „deznodat", iar această noţiune se încadrează într-un ansamblu metafizico-ritual care conţine ideea de dificultate, de primejdie, de moarte şi de iniţiere71, în alt plan, al cunoaşterii şi al înţelepciunii, întîlnim expresii asemănătoare: se vorbeşte de „eliberare" de iluzii (ceea ce în India poartă acelaşi nume ca magia lui Varuna, măyă); se încearcă „destrămarea" vălurilor irealităţii, „desfacerea nodurilor" existenţei etc. Aceasta lasă impresia că situaţia omului în lume, din orice unghi am considera-o, se exprimă totdeauna prin cuvinte-cheie care conţin ideea de „legare, înlănţuire, ataşare" etc. în plan magic, omul se slujeşte de noduri-amulete ca să se apere de legăturile

70 The link of oii Creation, trad. Hughes (în Everyman's Library, p. 193). Cuvintul tradus prin „link" este hsi (Gilles 4062)." ale carul sensuri sînt „dependence, fastening, ţie, link, nexus, chain, lineage etc.", cf. A. Coomaraswarriy, „The Iconography of Durer's «Knots» and Leonardo's «Conca-tenation»" (în The Art Quarterly, Spring, 1944, pp. 109-12P), p. 127. n. 19.

71 Cf. labirinturile în formă de noduri, în ritualurile şi credinţele funerare la populaţia din Malekula; A, Bernard Deacon, „Geometrica! Drawings from Malekula and other Islands of the New Hebrides" (în Journal of the Anthropological Instituie, voi. LXVI, 1934, pp. 129-175); id., Malekula. A Vanishmg People of the New Hebrides (Londra. 1934). îndeosebi pp. 552 sq.; John Layard, „Totenfahrt auf Malekula" (in „Eranos^Jahrbuch 1937", Zurich. 1938). pp. 242-291; id., Stone Men oj Malekula (Londra, 1942). pp. 340 sq., 649 sq. Interpretări comparative. W.F. Jackson Knight. Cumaean Gates (Oxford, 1936); Karl Kerenyi. „Labyrinth-Studien" (Albae Vigiliae, XV, Amsterdam-l^ipzig. 1941).

demonilor şi vrăjitorilor; în plan religios, el se simte „legat" de Dumnezeu, prins în „laţul" lui; dar şi moartea îl „leagă" — în mod concret (corpul neînsufleţit este „legat cu sfori") sau metaforic (demonii „leagă" sufletul defunctului). Mai mult: viaţa însăşi este o „ţesătură" (uneori, o ţesătură magică de proporţii cosmice, măyă) sau un „fir" de care atîrnă existenţa fiecărui muritor. Aceste perspective diferite au anumite puncte comune: pretutindeni, ţelul ultim al omului este să se elibereze de „legături"; iniţierii mistice în labirint, în cursul căreia omul învaţă cum se dezleagă nodul labirintic, pentru a-1 putea desface atunci cînd sufletul îl va reintîlni după moarte, îi corespunde iniţierea filozofică, metafizică, al cărei scop e „să destrame" vălul ignoranţei şi să elibereze sufletul din lanţurile existenţei. Se ştie că gîndirea indiană este dominată de această sete a eliberării si că terminologia ei cea mai caracteristică poate fi redusă la citeva formule po-lare de felul: „înlănţuit-eliberat", „legat-dezlegat", „ataşat-detaşat" etc.72. Formule similare au circulaţie în filozofia greacă: în peştera lui Platon, oamenii sînt prinşi în'lanţuri, care-i împiedică să se mişte şi să întoarcă capul (Rep. VII, 514 a sq.). Sufletul, „după cădere, a fost capturat şi se află încătuşat...; el se găseşte, se spune, într-un mormînt şi într-o peşteră, dar, întorcîndu-se către idei, se eliberează de legăturile lui..." (Plotin,

72 A se vedea lucrarea noastră Techniques du Yoga, passim. în articolul său The Iconography p/Durer's „Krjofs", A.K. Coomaraswamy a studiat valorile metaOzice ale nodurilor şi supravieţuirea lor in arta populară, precum şi în creaţia unor artişti din Evul Mediu şi Renaştere.

Enneade IV, 8, 4; cf. IV, 8, 1: „Calea către înţelegere duce la eliberarea sufletului de legăturile Iul").

Plurivalenta complexului „legatului" — pe care 1-am cercetat în plan cosmologic, magic, religios, iniţiatic, metafizic, soteriologic — se datorează probabil faptului că omul recunoaşte în acest complex un fel de arhetip al propriei sale situaţii în lume. Astfel, el ridică, mal întîi, o problemă de antropologie filozofică, unde cercetarea propriu-zis filozofică va avea mult de ciştigat dacă nu va mai ignora această categorie de documente privitoare la anumite „situaţiHimită" ale omului arhaic. căci, dacă gîndirea contemporană se măguleşte cu redescoperirea omului concret, nu e mai puţin adevărat că analizele ei au drept obiect îndeosebi condiţia occidentalului modern şi că, astfel, ea păcătuieşte printr-o lipsă de universalism, prin-tr-un fel de „provincialism" uman — la urma urmelor monoton şi steril.

Pe de altă parte, complexul „legatului" pune sau mai curind constituie o problemă care interesează în cel mai înalt grad istoria religiilor. Nu numai prin raporturile pe care le dezvăluie între magie şi religie, dar mai ales prin revelarea a ceea ce am putea numi proliferarea formelor magi-co-religioase şi „fiziologia" acestora: avem impresia că asistăm la un „legat"-arhetip care caută să se realizeze atît în diferitele planuri ale vieţii rnagico-religioase [cosmologie,

mitologie, vrăjitorie etc.), cît şi pe diversele niveluri ale fiecărui plan (de exemplu, marea magie si mica magie; vrăjitoria agresivă şi vrăjitoria defensivă etc.). într-un anumit sens, am putea spune chiar

că, dacă „suveranul înfricoşător", istoric sau is-toricizai, caută să-si imite prototipul divin — „zeul legatar" —, orice vrăjitor — imită, la rtndul său, pe suveranul înfricoşător şi modelul lui transcendent. Morfologic, nu există o discontinuitate între Vrtra care „înlănţuie" Apele, Varuna care-i „leagă" pe cei vinovaţi, demonii care capturează morţii în prinzătorile lor şi vrăjitorii care-1 leagă magic pe adversar sau dezleagă victimele altor vrăjitori. Structura tuturor acestor operaţii este aceeaşi, în stadiul actual al cunoştinţelor noastre, este greu de precizat dacă această uniformitate provine din imitare, din împrumuturi „istorice" (în sensul pe care-1 dă acestei expresii şcoala istorico-culturală}, sau dacă ea se explică prin faptul că toate operaţiile menţionate decurg din însăşi situaţia omului în lume, adică sînt variantele aceluiaşi arhetip, care se realizează succesiv pe planuri multiple şi în arii culturale diferite. Pare sigur că, cel puţin în cazul anumitor complexe (cel al suveranităţii magice indo-europene, de exemplu), avem ~a face cu ansambluri mitico-rituale care sînt istoric solidare. Totuşi, realitatea istorică a complexului indo-european al „legatului" nu duce în mod necesar la concluzia că toate celelalte obiceiuri şi credinţe magico-religioase răspîn-dite în lume şi referitoare Ia un complex similar ar fi şi ele „istorice" (că ar deriva, adică, dintr-un acelaşi dat ancestral sau că ar rezulta din influenţe directe, din împrumuturi etc.). Ca să ne precizăm ideea, să adăugăm că, dacă acest caz particular indo-european nu implică neapărat concluzia amintită, el nici nu o exclude, şi că, din prudenţă, trebuie să considerăm problema deschisă. r-

Dar, cu titlu'comparativ, am putea cita un caz analog: complexul ascensiunii rituale şi al zborului magic. Dacă se pot descoperi anumite relaţii istorice (filiaţii, împrumuturi) între diversele credinţe şi sisteme (ritualuri, mistici etc.) care corn-' portă înălţarea ca unul dintre elementele lor de bază73, morfologia ascensiunii şi simbolismul zborului le depăşesc cu mult. Chiar dacă într-o zi vom reuşi să identificăm izvorul istoric răspunzător de toate aceste ritualuri şi simbolisme sociale ale ascensiunii, chiar dacă, prin urmare, voni fi în situaţia de a putea preciza mecanismul şi etapele difuzării lor, tot va mai rămîne de explicat simbolismul visului ascensional, al reveriilor şi al viziunilor estetice, care nu numai că sînt centrate în jurul complexului ascensiunii şi al zborului, dar îl şi prezintă gata organizat şi încărcat de aceleaşi valori pe care le revelează ritualurile, miturile şi pMosophoumena ascensiunii. Am jalonat în altă parte căile unui astfel de studiu comparativ74. Ne mulţumim acum să conchidem că avem a face cu expresii nonistorice ale unuia şi aceluiaşi simbolism, arhetipal, care se manifestă într-un mod coerent şi sistematic atît în planul „inconştientului" (vis, halucinaţie, reverie), cît şi în cel al „transconştientului" şi al con-

73 A se vedea lucrarea noastră Le Chamanisme et Ies techniques archaîque de l'extase, pp. 137 sq., 296 sq., 362 sg., 423 sq. şi possim.

74 -Durohăna and the «Waking Dream-", in Art and Thought (A Volume tn Honour of the late Dr. Ananda Coomaraswamy, Londra, 1947), pp. 209-213.

ştientului (viziune estetică, ritualuri, mitologie, phtfosophoumenoj. Să subliniem în treacăt că manifestările inconştientului şi ale subconştientului prezintă o structură şi valori care concordă cu cele ale manifestărilor conştiente: şi curn acestea din urmă sînt „raţionale", în sensul că valorile lor se justifică logic, am putea vorbi de o „logică" sub- sau transconştientă, care n-ar fi totdeauna străină de logica „normală" (înţelegem: logica clasică sau logica bunului-simţ). în mod provizoriu, să acceptăm deci ipoteza potrivit căreia cel puţin o anumită zonă a subconştientului este dominată de aceleaşi arhetipuri care domină şi organizează experienţa conştientă şi pe cea transconştientă. Aşa fiind, vom fi îndreptăţiţi să considerăm multiplele variante ale unui complex simbolic (în exemplele noastre,

complexul „ascensiunii" sau cel al „legatului") ca un şir nesfîrşit de „forme" care, în planul variat al visului, mitului, ritului, teologiei, misticii, metafizicii etc., încearcă „să realizeze" arhetipul.
Desigur, toate „formele" acestea nu sînt spontane, nu depind direct de arhetipul ideal; un mare număr dintre ele sînt „istorice", în sensul că rezultă din evoluţia sau din imitarea unei forme deja existente- Unele^variante ale vrăjitoriei prin „legat" prezintă un aspect imitativ deconcertant; dau impresia că au copiat, în planul lor limitat, „formele istorice" deja existente ale suveranităţii magice sau ale mitologiei funerare. Cu privire la toate acestea, trebuie să manifestăm totuşi prudenţă, atîta timp cit ştim că variantele patologice ale complexelor religioase prezintă în general şi un facies mimetic. Mai sigură pare tendinţa oricărei „forme istorice" de a se apropia cît mai
mult posibil de arhetipul ei, chiar atunci cînd ea s-a realizat într-un plan secundar, nesemnificativ; acest fenomen se verifică peste tot în istoria religioasă a umanităţii. O zeiţă locală oarecare aspiră1 să devină Marea Zeiţă; un sat oarecare este „Centrul Lumii"; un vrăjitor oarecare se pretinde, în momentele culminante ale riturilor sale. Suveranul Universal. Tocmai această tendinţă către arhetip, către restaurarea formei perfecte — faţă de care un rit, un mit sau o divinitate oarecare sînt simple variante, adeseori destul de palide — face posibilă istoria religiilor. Fără ea, experienţa magico-religioasă ar crea necontenit forme fulgurante şi evanescente de zei. mituri, dogme etc.., iar cercetătorul s-ar găsi în faţa unei puzderii de tipuri mereu noi, care nu i-ar îngădui nici o posibilitate de ordonare a faptelor. Dar, o dată „realizată", „istoricizată", forma religioasă tinde să se desprindă de condiţiile ei de timp şi loc şi să devină universală, să-şi regăsească arhetipul, în sfîrşit, „imperialismul" formelor reli- , gioase victorioase se explică, şi el, prin această tendinţă care determină orice hierofanie sau teofanie să devină „Tot", să epuizeze adică, ea singură, manifestarea sacrului, să-şi încorporeze imensa morfologie a sacrului75.
Oricum am privi aceste consideraţii generale, este probabil că complexul magico-religios al „legatului" corespunde unui arhetip sau unei constelaţii de arhetipuri (dintre care am menţionat cîteva: ţesătura Cosmosului, firul destinului uman. labirintul, lanţul existenţei etc.). Ambivalenţa şi
75 A se vedea Trăite d'Histoire des Religions, pp. 392 sq. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 419 sq. — n.t.].

eterogenitatea motivului „legatului" şi al nodurilor, ca şi al „eliberării de legături" denotă cit de numeroase şi de variate sînt planurile pe care „s-au realizat" aceste arhetipuri. Ceea ce nu înseamnă, bineînţeles, că, in interiorul acestei mase enorme de fapte referitoare la complexele magico-religioase luate în consideraţie, n-am putea distinge anumite ansambluri istoric solidare si că n-am fi îndreptăţiţi să le socotim dependente unele de altele sau provenind dintr-un izvor comun. Aşa. au procedat pentru domeniul indo-european, din perspective diferite, Guntert, Dumezil şi A. Closs. Ezităm să fim de acord cu Closs atunci cînd acest savant, credincios principiilor şcolii istorico-culturale din Viena76, pretinde că explică un anume rit ori mit al „legatului" american sau melanezian prin dependenţa Iui istorică de izvorul care a dat naştere şi formelor indo-europene. Mai plauzibilă este ipoteza sa asupra originii caucaziene (p. 643} a complexului „legatului" ritual indo-european: fino-ugricii şi turco-tătarii nu cunosc riturile şi miturile „legatului", ceea ce pare să indice în mod convingător că originea acestui complex trebuie căutată în regiunile din sud. într-adevăr, paralelis-
76 Şcoala istorico-culturală a lui W. Schmidt şi W. Koppers a adus pină acum servicii importante istoriei religiilor, însă tezele ei, împinse la extrem, duc la o asemenea „istoricizare" a omului, încît ii anulează practic orice spontaneitate spirituală. Deşi omul nu poate fi imaginat decît ca flintă istorică, nu e mai puţin adevărat că, în, virtutea a înseşi naturii lui, omul se opune istoriei, căutînd să o suprime ş! să regăsească, prin toate mijloacele, un ..paradis" intemporal, in care situaţia lui să fie mai puţin o „situaţie istorică" şi mai mult o „situaţie antropologică" (a se vedea lucrerea noastră Le Mythe de l'Etemel Retour).

mele cele mai apropiate de ritul georgian al lanţurilor lui „Gheorghe cel Alb" (vezi mai sus) se regăsesc în India: pe de o parte, inelul de fier pe care vrăjitorul (Panda) al gonzilor77 îl poartă în jurul gîtului în cele nouă zile ale sărbătorii zeiţei Căli-Durga (sărbătoare numită la gonzi zvara, cuvînt derivat din termenul hindi javără, „ovăz", dovadă a originii lui agrare); pe de altă parte, inelele de fier pe care le poartă în jurul gîtului un idol feminin şi un „Proto-Siva", găsite la Mohenjo-Daro78. Ar fi, bineînţeles, imprudent să luăm în consideraţie o derivare directă a ritului actual al gonzilor din cultura protoistoricâ a Indusului, însă apropierea stabilită de W. Koppers între aceste fapte nu e lipsită de interes79. Totuşi, frecvenţa motivului „legatului", al „nodurilor" etc. în straturile arhaice ale religiilor mesopotamiene rămîne de explicat. Să fie ea o variantă laterală care, spre deosebire de ce s-a întîmplat la indo-europeni, să nu fi reuşit a se organiza într-un sistem teologic şi ritual şi a se impune ansamblului vieţii religioase, variantă care

77 Cf. W. Koppers. „Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihrc Bezîehungen zur Induskultur" (in Geographica Helvetica, I, 1946, fasc. 2, pp. 165-177), pp. 168 sq.

7R Cf. J. Marshall. Mohenjo-Daro and the Indus Ciuilization (Londra, 1931). vo!. I. planşa XII, .8, 17.

79 Funcţia rituală a nodurilor în religiile eg'eene [Artliur Evatis. The Palace of Aiinos, 1. pp. 430 sq.) nu a fost încă soluţionată: negată de M.P. Nilsson, care a redus-o- la o valoare pur decorativă {Minoan-Mycenaenn ReUgion, Lund, 1927. pp. 137 sq., 349 sq.), această funcţie rituală a fost - confinnaLă recent de Axei W. Persson, The Religion qfGreece in Prehistoric Times (Berkeley şi Los Angeles, 1942), pp. 38 şi 68. Cf. şi Charles Picard, L<?s Rclîgions preheUeniques. Crete et Myoenes (Paris, 1948), pp. 194-195.

să fi fost multiplicată astfel la nesfirşit, transformată în prestigiu aut divin, cît şi demonic, care să fi fost anexată de orice divinitate şi utilizată de orice vrăjitor? Sigur este că numai la indo-europeni complexul „legatului" se află integrat organic în însăşi structura suveranităţii înfricoşătoare, divine sau umane, şi că numai la îndo-europeni — aşa cum au demonstrat îndeosebi cercetările dlui Dumezil — avem a face cu un sistem coerent şi de aplicaţie generală în planul ritual, mitologic, teologic etc. Dar că, la indo-europeni chiar, acest sistem centrat pe concepţia Suveranului înfricoşător n-ar epuiza puterea creatoare a formelor magico-rdigioase şi a simbolurilor referitoare la „legat", paginile precedente au încercat să o arate, iar acestui fapt am fost tentaţi să-i găsim o explicaţie în cadrul magiei, al mitologiei: el s-ar datora fie înseşi situaţiei omului în lume („origine" spontană), fie unei imitări mai mult sau mai puţin servile a formelor deja existente („geneză" istorică), însă, orice explicaţie preferăm, complexitatea concepţiei indo-europene despre Zeul Suveran înfricoşător rămîne de aici înainte un fapt sigur, începem să-i întrevedem preistoria, sintem pregătiţi să-i discernem eventuale împrumuturi din tradiţii religioase străine. Ar fi poate impropriu să definim această concepţie ca pe una exclusiv magică, deşi structura ei ne îndeamnă adeseori să o calificăm astfel: pe de o parte, am subliniat, chiar în India, valorile cosmogonice. şi metafizice ale „legatului" lui Varuna şi Vrtra; pe de altă parte, experienţele religioase produse Ia vechii evrei de acelaşi complex dovedesc că o viaţă religioasă foarte pură şi foarte profundă poate să-si găsească hrană spirituală chiar în „laţurile" unui Dumnezeu în aparenţă înfricoşător şi Jegător".

CAPITOLUL AL IV-LEA

CONSIDERAŢII ASUPRA SIMBOLISMULUI SCOICILOR

Luna si Apele

Stridiile, cochiliile marine, melcul, perla sînt solidare in egală măsură cu cosmologiile acvatice şi cu simbolismul sexual. Toate participă, în-tr-adevăr, la puterile sacre concentrate în Ape, în Lună, în Femeie; în plus, ele sînt, din motive diferite, embleme ale acestor forţe: asemănare între cochilia marină şi organele genitale ale femeii, relaţii care unesc stridiile, apele si luna, în sfîrşit, simbolism

ginecologic şi embriologic al perlei formate în stridie. Credinţa în virtuţile magice ale stridiilor şi scoicilor e răspîndită în lumea întreagă, din preistorie pînă în timpurile moderne1. Simbolismul care stă la originea unor

1 G.F. Kunz şi Charles Hugh Stevenson, The Book of the Pearl (Londra, 1908), au strins un material documentar considerabil privitor la răspîndirea perlelor; J.W. Jackson, The Geogmphical Distributions of the Use of Pearls and Pearl-shells (53 p.. Manchester, 1916; studiu publicat in volumul Shells as Euidence of the Migration ofEarly CuUure. Manchester, 1917] completează informaţiile lui Kunz şi Stevenson. Esenţialul din enorma bibliografie asupra funcţiei magice a cochiliilor se găseşte în articolul lui W.L. Hildburgh, Xowrie-Shells as amulets in Europe" (Folfc-Lore, voi. 53-54. 1942-1943, pp. 178-195). Cf. şi diversele contribuţii . Ia problemă publicate în revista Mân: octombrie 1939. nr. 165. p. 167 (M.A. Murray, The Meaning of Cowrie-sheil crede că valoarea magică a cochiliei cauri vine din asemănarea ei cu un ochi pe jumătate închis); ianuarie 1940, nr. 20 {Murray.

astfel de concepţii aparţine foarte probabil unui strat profund al gîndirii „primitive". Dar el a cunoscut „actuări" şi interpretări variate: întîlnim stridii şl scoici în rituri agrare, nupţiale sau funerare, în ornamentaţia vestimentară sau în anumite motive decorative, chiar dacă, nu o dată, jumătate din semnificaţiile lor magico-religioase pare să se fi pierdut sau să se fi degradat. La unele popoare, scoicile continuă să servească drept motiv decorativ, în timp ce valenţa lor magică nu mai este nici măcar o amintire. Perla, cîndva emblemă a forţei generatoare sau simbol al unei realităţi transcendentale, n-a păstrat în Occident decît valoarea de „piatră preţioasă". Degradarea continuă a simbolismului va apărea mai evidentă la sfîrsitul expunerii noastre.

Ansamblul iconografic Apă-stridii este bogat atestat in America precolumbiană. „Relieful Tuia" de la Malinche Hill reprezintă o divinitate înconjurată de Ape în care plutesc stridii, spirale, cercuri duble2, în Codex Nuttall predomină complexul iconografic Apă-Peşte-Sarpe-Crab-Stridie3. Codex: Dresdensis reprezintă Apa cînd curgînd din co-

râspunzînd lui Sheppard). nr. 61. pp. 50-53 (Dr. Kurt Singer, Cowrie and Baubo in Early Japon, face cunoscută o statuetă neolitică japoneză care demonstrează asimilarea cochiliei cu vulva), nr. 78 (C.K. Meeh, Cowrie in Nigeria), nr. 79 (M.D.W. Jeffreys, Cowrie shells in British Cameroun: contra ipotezei drei Murray), nr. 101 (Balcani), nr.102 (J.H. Huttons; Naga Hills), nr. 187 (Grigson; Central Provlnces, India); 1941, nr. 36 (C.K. Meek; Nigeria), nr. 37 (Fidji, Egipt, saxoni); 1942, nr. 71 (M.D.W. Jeffreys. Cowry, Vulva, Bye).

2 Penaflel, Monumentos del arte mexicana antiguo, p. 154, reprodusă de Leo Wiener, May an and Mexican Origins (Cambridge, 1926), pi. IV, flg. 8.

3 Wiener, ibid., pi. IV, flg. 13; pi. VII, fig 14 — reproducând Codex-Nuttatt, pp. 16, 36, 43, 49.

chilii de stridii, cînd umplînd vase formate din şerpi încolăciţi4. Zeul mexican al furtunii purta un lanţ de aur de care atîrnau mici scoici marine5; zeul Lunii avea drept simbol un mare melc marin6.

Simbolismul stridiei este şi mai bine păstrat în China antică: aici, scoicile participă la sacra-litatea Lunii şi măresc în acelaşi timp forţele acvatice, în tratatul Lu shi chun qiu (secolul al III-lea a. Cr.), se poate citi: „Luna se află la rădăcina a tot ce este yin; la lună plină, stridiile bang şi ko sînt pline, şi tot ce este yin devine abundent: cînd luna se întunecă (ultima noapte a ciclului selenar), stridiile sînt goale, iar tot ce este yin începe să nu mai fie"7. Mo Zi (secolul al V-lea a. Cr.), după ce menţionează că stridia cu perlă, bang, ia naştere fără amestec mascul, adaugă: „Aşadar, dacă bang poate rodi o perlă este pentru că în ea se concentrează toată forţa yin"8. „Luna, scrie Liu An (secolul al II-lea a. Cr.), este sursa pricipiului yin. De aceea, cînd luna e goală, creierul peştilor se face mic, iar, cînd luna e moarta, cochiliile univalvelor spiroidale nu mai sint pline de părţile lor cărnoase." Acelaşi autor

4 Codex Dresdensis, p. 34 etc., reproduse de Wiener, flg. 112-116.
5 B. de Sahagun, Historia general de las cosaş de Nueva Espana (Mexico, 1896), voi. I, cap. 5; Wiener, p. 68: cf. flg. 75.
6 J.W. Jackson, „The Aztec Moon-cult and its Relation to the Chank-cult of India" (Manchester Memoirs. Manchester, 1916; voi. 60, nr. 5), p. 2.
7 Trad. B. Karlgren, „Some Fecundity Symbols in Ancient China" (The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, nr. 2, Stockholm, 1930, pp. 1-54), p. 36. BKarlgren. ibid- Cf. raporturile perle (scoici)-Lună la Granet, Danses et Legendes de la Chine ancienne (Paris, 1926), pp. 480, 514 etc.

adaugă în alt capitol: „Scoicile bivalve, crabii, perlele si broaştele ţestoase cresc şi descresc o dată cu luna"9.
Vin reprezintă, între altele, energia cosmica feminină, lunară, „umedă". De aceea, excesul de yin activ într-o regiune anumită potenţează instinctul sexual feminin şi face ca „femeile des-frînate să-i corupă pe bărbaţi" („Yi Shu", cap. 54, • citat de Karlgren, op. cit. p. 38). Există, într-ăde-văr, o corespondenţă mistică intre cele două principii, yin si yang, şi societatea umană. Carul regelui era împodobit cu jad (bogat in yang), iar cel al reginei — cu pene de păun şi scoicii embleme ale principiului yin. Ritmurile vieţii cosmice îşi urmează cursul normal atîta tirnp cît circulaţia celor două principii opuse şi complementare se desfăşoară fără piedici. Yun Zi scrie: „Dacă există în munte jad, arborii din munţi vor avea roade; dacă apele adînci dau perle, vegetaţia de pe ţărmuri nu se va veşteji" (Karlgren, ibid., p. 40). Voin vedea mai departe cum aceeaşi polaritate simbolică jad-perlă reapare în obiceiurile funerare chineze.'
Privitor la influenţa fazelor lunare asupra stridiilor, Antichitatea a cunoscut idei analoage.
Luna alil ostrea et implet echinos, mitribus jibras et iecur addit, spunea Lucilius: „Luna hrăneşte stridiile, umple aricii de mare, dă" forţă şi vigoare midiilor". Plinius (Hist. Nat. II, 41, 3), Aulus Gel-lius (Noctes Atticae XX, 8) şi mulţi alţi scriitori pretindeau că au observat fenomene asemănă-
3J.-J. de Groot, I-es Fetes annuettement celebrees â Emoui. Etude concemant la religion populaire des Chinois {Paris, 1886), voi. II. p. 491. Raporturile dintre lună şi apă, ibid., pp. 488 sq. Influenţa Lunii asupra perlelor, pp. 490 sq.

toare. Această tradiţie parastiinţifîcâ, moştenită de la un simbolism străvechi a cărui funcţie nu mai era înţeleasă, avea să dăinuiască în Europa pînă în secolul al XVlII-lea10.
Simbolismul fecundităţii
Foarte probabil, similitudinea dintre stridii sau cochiliile marine şi vulvă a contribuit mai mult chiar decît originea lor acvatică şi simbolismul lor lunar la răspîndirea în asemenea grad a credinţei în virtuţile lor magice11. De altfel, analogia este uneori consemnată chiar de termenii care denumesc anumite moluşte bivalve; dovadă e vechiul nume danez al stridiei, kudejisk (kude = vulvă; cf. Karlgren, p. 34, nota). Omologarea cochiliei cu organul genital feminin este atestată şi în Japonia12. Cochilia marină şi stridiile participă astfel
10 P. Saintyves, L'Asirologie populaire, etudiee specia-lement dans Ies doctrines et Ies traditions relatiues ă l'influ-ence de la lune (Paris. 1937], pp. 231 sq.
11 Vezi Aigremont, „Muschel und Schnecke als Symbo] der Vulva einst undjetzf (Anthropophyteia, 1909, VI, pp. 35-40); J.J. Meyer, Trilogie altindischer Măchte und Feste der Vegetation [Zurtch, 1937}, voi. 1. p. 233. Cf. şi revista Mân, 1939-1942.
12 Cf. Andersson, ChîWren ofthe Yellow Earth. Studies in Prehistoric China (Londra, 1934), p. 305. Idolul feminin neolitic publicat de dr. Kurt Singer (Cowrie and Baubo in Early Japon, p. 51) prezintă o vulvă monstruoasă, care nu e deeît o cochilie gigantică atîrnînd de o funie. Cochilia bivalvă joacă un rol în mitul renaşterii lui O-Kuninushi. După Kurt Singer. idolul ar putea reprezenta pe Ama-no-Uzu-me-no-Mîkoto. „înfricosătoarea Femeie a Cerului", care dansează cu rochia ridicată usque ad partes privatas {cum spune

Chamberlain) şi care, prin rîsul pe care-1 provoacă, o sileşte pe Zeiţa-Soare. Amaterasu, să iasă din peştera unde
160 / MIRCEA EUADE
la puterile magice ale matricei, în ele sînt prezente şi acţionează forţele creatoare care ţîşnesc, ca dintr-un izvor nesecat, din orice emblemă a principiului feminin. De aceea, stridii, cochilii marine şi perle, purtate pe piele ca amulete sau ca podoabe, impregnează femeia cu o energie care-i stimulează fecunditatea, ferind-o totodată de forţele dăunătoare şi de piaza rea. Femeile akamba poartă centuri împodobite cu cochilii de stridii, la care renunţă după naşterea primului lor copil'3- în alte părţi, stridiile sînt cel mai indicat dar de nuntă, în India Meridională, tinerele poartă coliere de cochilii marine14, iar terapeutica hindusă modernă foloseşte praful de perle pentru calităţile lui revigorante şi afrodisiace15: o aplicare „ştiinţifică" în plus în planul concret, nemijlocit, a unui simbolism arhaic care nu mai este înţeles decît pe jumătate. Funcţia cosmologică şi valoarea magică a perlei erau cunoscute din timpurile vedice. Un imn din Atharva Veda (IV, 10, 6) o proslăveşte astfel:
se ascunsese. Naturaliştii din secolul al XVlII-lea îşi înte-meiau de altfel clasificările lor conchiliologice- pe asemănarea cu vulva. G. Elliot Smlth, în The Evolution of the Dragon (Manchester, 1919), citează rindurtle următoare din Histoire naturette du Senegal (secolul al XVIII-lea) a lui Adamson: „Concha Venerea sic dicta quia partem foemineam qiuxiam modo repraesentat: externa quidem per laborium Jissuram, intemo vero propter camtatem uferum mentientem."
13 Andersson, Childem of the Yellow Earth, p. 304. Vezi şi C. K. Meek. Mân, 1940. nr. 78.
14 Andersson, ibid., p. 304. Tinerele tiagy poarlă coctiilia unei moluşte ca simbol al fecioriei; după ce şf-o pierd, irebuie să renunţe la purtatul cochiliei.
15 Kunz şi Stevenson, The Book of the Pearî, p. 309, citindu-1 pe' Sourindro Mohan Tagore. Marii-Mălă or a Treatise on Gems (Calcutta, 1881).
Consideraţii asupra simbolis
•oicilor / 161
„Născută din vînt, din aer. din trăsnet, din lumină, fie în puterea cochiliei zămislite din aur, perla să ne apere de teamă! Cu cochilia născută din ocean, cea dinţii din tot ce e luminos, nimicim demonii (raksas) şi îi înfringem pe cei (demonii) care devorează. Cu cochilia (învingem) boala, sărăcia... Cochilia ne este leacul atotputernic, perla ne apără de teamă. Născută din cer, născută din mare, adusă de Sindhu, cochilia aceasta, născută din aur, e pentru noi giuvaierul (mani) care ne prelungeşte viaţa. Giuvaier ieşit din rnare, soare născut din nori, ocroteşte-ne din toate părţile de săgeţile Zeilor şi ale demonilor Asura. Tu eşti unul dintre aururi („perla" este unul dintre numele date aurului), tu te-ai născut .din Lună (Soma), tu împodobeşti carul, tu străluceşti pe tolba cu săgeţi. Prelungeşte-ne viaţa! Oasele zeilor s-au prefăcut în perlă: prind viaţă şi se mişcă în sînul apelor. Te port pentru viaţă, şi vigoare, şi forţă, pentru viaţă lungă, viaţă de o sută de toamne. Perla să te ocrotească!"
La rindul ei, medicina chineză consideră perla un leac excelent prin virtuţile ei fertilizante şi ginecologice'6. Potrivit unei credinţe japoneze, anumite midii ajută procesul naşterii; de unde numele lor de „midii-naştere-uşoară" (Andersson, Childem of the Yellow Earth, p. 304). în China, se recomandă ca femeilor însărcinate să nu li se ofere în nici un caz o anumită stridie care are proprietatea de a grăbi naşterea (Karlgren, p. 36). Stridiile, conţinînd numai principiul yin, sînt favorabile naşterii, uneori grăbind-o. De altfel,
16 Cf. J.W. Jackson, Shells as Euidence of the Migrations of Early Cuhure, p. 101; De Groot, The Religious System of China, voi. I {Leiden. 18981, pp- 217, 277.
162 / MIRCEA ELIADE
autorii chinezi au relevat asemănarea dintre perla , care s-a dezvoltat în stridie şi fetus, în Bei Ya (secolul al Xl-lea), se spune despre stridia bang ; că, „însărcinată cu perla, ea este ca (femeia) , care-şi poartă în pîntece fătul, de aceea bang se ^ numeşte «pîntecele perlei»" (Karlgren, p. 36). j
La greci, perla era emblema dragostei şi a *(căsătoriei17. De altfel, încă din

timpurile preele-)• nice, cochiliile s-au aflat în relaţie strinsă cu Mă- '•' rile Zeiţe18. Scoici erau închinate Afroditei în Ci- '* pru, unde zeiţa fusese adusă după naşterea ei din ? spuma mării '(Plinius, Hist. Nat. IX, 30; XXXII, 5). î Mitul Afroditei ieşite dintr-un ghioc marin era * răspîndit probabil în lurnea mediteraneană. [. Plaut — care traduce un vers al lui Diphiîos — îi ' cunoaşte tradiţia: Te ex concha natam esse autumnont19. în Siria, zeiţa era numită „Doamna" cu Perle"; în Antiohia, Margarito20. Complexul: Afrodita-scoici este confirmat în plus de nume-: roase gravări pe cochilii (Deonna, op. cit, p. 402). Asimilarea cochiliei marine cu organul genital al femeii era fără îndoială cunoscută şi de greci. •* Naşterea Afroditei într-un ghioc ilustra legătura mistică dintre zeiţă şi principiul ei. Acest sim-

17 Kunz si Stevenson, op. cil., pp. 307 sq. 's Cf. Charles Picard, Leş Religions preheV.eniqu.es, pp. 60, 80 etc.

19 W. Deonna, J\plirodite â la coquiîle" IRcvue archeo-logique noiembrie-decembric 1917, pp. 312-416), p. 399.

20 Deonna. p. 400. Slugo Wincklcr susţine originea babiloniană a cuvîntului grec margari(es, pe care-1 deriva din înăr-gallittu, prin transformarea lui l în r (oa în Diglat-Tigris); cf. Winckler. Himmeîs- und Wehenbild der Bahylonier, ed. a doua, Leipzig, 1903, p. 58, n.-l. Vezi prezentarea ipotezelor asupra originii cuvîntului margarites în Theologisches Wonerbuch zum Neiten Testament (G. KiUel). voi. IV, p. 476.

Ibolism al naşterii şi al regenerării a inspirat Bfuncţia rituală a scoicilor21. Datorită tocmai pu-Iterii lor creatoare — ca embleme ale matricei universale —, scoicile au un loc bine determinat în riturile funerare. Un astfel de simbolism al regenerării nu dispare uşor: scoicile, care simbolizează învierea în multe monumente funerare jnmane, vor pătrunde în arta creştină (Deonna, Jp. 408). De altfel, adeseori defuncta este identificată cu Venus: apare reprezentată pe sarcofag tu bustul gol, la picioare cu o porumbiţă (ibid., to. 409); prin această echivalare cu arhetipul vieţii n continuă înnoire, defuncta îşi asigură învierea. Pretutindeni, cochilia marină, perlele, melcul igurează printre emblemele dragostei şi ale căsătoriei. Statuia lui Kămadeva este împodobită cu scoici22, în India, ceremonia nupţială este anunţată suflîndu-se într-o mare cochilie marină23. Aceeaşi cochilie (Turbinella pyrum) este de altfel şi imul dintre cele două simboluri principale ale lui fişnu. O rugăciune îi relevă valenţele religioase: Tn gura acestei cochilii stă zeul Lunii, pe laturile ei jcuieşte Varuna, pe spatele ei — Prajăpati, pe vîrful

11 Cf. Dictionnaire des antîquites, s.v. Bucina; Forrer în }I Reallexicon, s.v. Mitsdhelschmuck; Paury-Wissova, s.v. Marga-; ritai.' Deonna, p. 406; G. Bellucci, Paralleles ethnographiqu.es % (Perouse, 1915), pp. 25-27; U. Pestallozza,, „Sulla rapresen-| tazione di un pithoş arcaico-beotico'' fStudi e Materiali di |storia delle Religioni, voi. XTV, 1938. pp. 12-32). pp. 14 sq.; *"" ?s-Menghin, Urgeschiehte der bitdenden Kunst in i (Viena, 1925). p. 319, flg. H (flgurine în formă de tiilii provenind din Tracia).

22 J. J. Meyer, Trilogie altindischer Măchte und Feste der egetation (Ziirich, 1937), voi. I. p. 29.

23 J. W. Jackson. _Shell-T>umpets and Their Distribution i the Old and New World" (Manchester Memoirs. 1916,
"]. P- 7.

ei — Gangele, Sarasvati şi toate celelalte fluvii sacre ale celor trei lumi, în care, după porunca lui Vasudeva, se fac ablutiuni. în această cochilie se află conducătorul brahmanilor. De aceea venerăm noi cochilia aceasta sfîntâ. Slăvire ţie, cochilie sacră, binecuvîntată fii de toţi zeii, o tu, născuta din mare, pe care Visnu o ţine în mîna sa. Adorăm cochilia sfîntă şi meditărn asupra ei. S-o cinstim în bucurie!"24.

La azteci, melcul simboliza obişnuit concepţia, sarcina şi naşterea25, în legătură cu planşa XXVI din Codex Vaticanus, Kingsborough transcrie ex-' plicaţia dată de indigeni legăturii dintre moluscă (sea-snail) şi naştere: „...aşa cum acest animal de mare iese din cochilia lui, tot astfel omul se naşte din pîntecele mamei

sale"26. Interpretare autohtonă identică se dă planşei XI din Codex Telleriano-Remensis (ibid., VI, p. 122).

Funcţiile rituale ale cochiliilor

Prezenţa cochiliei marine, a stridiilor, a perlelor în multe rituri religioase, în ceremoniile agrare şi iniţiatice se explică aşadar uşor prin acelaşi simbolism. Stridiile şi perlele, care înlesnesc fecundarea şi naşterea, au o influenţă binefăcătoare si

24 Hornell, ,.The Sacred Chank of India" (Modras Fisheries Publicatio/os, 1914), citat de Jackson, The Aztec Mbon-Culf, pp. 2-3. Cf. şi Amould Locard, „Leş Coquilles sacrees dans Ies religlons indiennes" (Annates du Musee Guimet, voi. VII. pp. 292-306).

25 Jackson, The Aztec Moon-Cult, possim.

26 Kingsborough, ArUujuttfes afMexico (Londra, 1831-1848). . voi. VI, p. 203.

asupra recoltei. Forţa semnificată de un simbol al fertilităţii se manifestă la toate nivelurile cosmice.

în India se suna din ghioc în timpul ceremoniilor desfăşurate în temple, dar şi cu prilejul ceremoniilor agricole, nupţiale şi funerare (vezi numeroasele mărturii strînse de Jackson, Shett-Trurnpeîs, p. 3). în Sîani, preoţii sună dintr-o cochilie la începerea semănatului (Jackson, The Aztec Moon-Cult, p. 3). Pe coasta Malabarului, la culesul primelor fructe, preotul iese din templu precedat de un om care suflă într-un ghioc (ibid., p. 3). Aceeaşi funcţie rituală a cochiliei se întîlneşte Ia azteci: unele monumente îl reprezintă pe Zeul Florilor şi al Hranei purtat în procesiune şi precedat de un preot care sună dintr-o cochilie (ibid., p. 4).

S-a văzut cu cită precizie exprimă cochilia marină şi stridiile simbolismul naşterii şi al renaşterii. Ceremoniile de iniţiere comportă o moarte şi o înviere simbolică; cochilia poate semnifica actul de renaştere spirituală (înviere) cu aceaşi eficacitate cu care asigură şi uşurează naşterea trupească. De aici, ritul care, Ia unele triburi algonchine, constă în a-1 lovi pe neofit în cursul ceremoniei de iniţiere cu o cochilie si în a-i arăta una în timp ce i se povesr ţese miturile cosmologice şi tradiţiile tribului27. Cochiliile ocupă de altfel un loc important în viaţa religioasă şi în practicile magice ale unor numeroase triburi din America (cf. Jackson, Shell-Trurn-pets, pp. 17 sq.). în ceremoniile iniţiatice întreprinse de „Societe Grande-Medecine"* a triburilor

27 J. W. Jackson, „The Money-Cowiy (Cypraea moneta. L.) as a Sacred Object among American Indians" (Monchester Memoirs, voi. 60, nr. 4, 1916), pp. 5 sq.

* Confrerii secrete iniţiatice ale triburilor nord-americane ojibwa şi winnebago, denumirea primei (originar în engl.'

ojibwa şi de „Medecine Rite"* a triburilor win-nebago, cochiliile intervin ca element indispensabil: moartea şi învierea rituală a candidatului sînt produse prin atingerea cochiliilor magice păstrate în săculeţe de piele de vidră28. Aceleaşi legături mistice care asociază cochiliile cu ceremoniile de iniţiere şi, în general, cu diversele rituri religioase pot fi intîlnite în Indonezia, Melanezia, Oceania29. Intrarea în satele din Togo este împodobită cu idoli care au ochii făcuţi din scoici şi dinaintea cărora se strîng grămezi de ofrande de scoici {Andersson, Children of the Yellow Earth, p. 306). în alte părţi, se oferă scoici nurilor, izvoarelor, arborilor fifaid., p. 312). Virtuţile magico-religioase ale scoicilor explică şi prezenţa lor în activitatea justiţiei fibid., p. 307). La fel ca în societatea chineză, în societăţile „primitive" emblema care întruchipează unul dintre principiile cosmice asigură dreapta aplicare a legii: ca simbol al Vieţii cosmice, cochilia are puterea de a descoperi orice încălcare a normei, orice infracţiune îndreptată împotriva ritmurilor si, implicit, a ordinii în societate. Din cauza asemănării lor cu vulva, despre cochilia marină şi despre multe alte specii de scoici se crede că apără de orice magie, de jettatura sau de moTocchio. Colierele de' scoici, brăţările, 'amuletele

„Grand Medicine Society"] fiind după Mireea Eliade eronată (cf- Le Charnanisnu' ci 'c.s îedmic/ues ardiaiqucs de l'extase, 1951, pp. 285-289 In.M),

* V. nota de mai sus — n.ed.
2R A se vedea lucrarea noastră Le Chamanisme, pp. 286 sq.
29 Jackson, Shell-Tnanpets, pp. 8,11, 90; W. H. R. Rivers, The Hisfory of Melanesian Socicty {Cambridge, 1914). voi. l, pp. 69, 98, 186; voi. II, pp. 459, 535.

împodobite cu cochilii marine sau Chiar numai imaginea acestora apără femei, copii şi vite de piaza rea, de boli, de sterilitate30. Acelaşi simbolism — al asimilării cu izvorul însuşi al Vieţii Universale — întreţine eficienţa variată a cochiliei, fie că e vorba de a perpetua norme ale vieţii cosmice sau sociale. • fie că e vorba de a promova o stare prosperă şi fecunditatea, de a asigura femeii însărcinate naştere uşoară sau neofitului, în cursul unei ceremonii de iniţiere, ^.renaşterea" lui spirituală.
Rolul scoicilor în credinţele funerare
Simbolismul sexual şi ginecologic al cochiliilor marine şi al stridiilor implică, ne amintim, o semnificaţie spirituală; cea de „a doua naştere", realizată prin iniţiere, a "devenit posibilă datorită aceluiaşi izvor nesecat care susţine viaţa cosmică. De aici, şi funcţia scoicilor şi a perlelor în practicile funerare; defunctul nu se desparte de forţa cosmică, de forţa care i-a întreţinut şi i-a condus viata. De aceea, în mormintele chineze se descoperă jad; impregnat de yang — principiul masculin, solar, „uscat" —, jadul, prin însăşi natura lui, se împotriveşte descompunerii. „Dacă i se astupă cu aur şi cu jad cele nouă orifîcii, corpul neînsufleţit va fi ferit de putrezire", scrie alchimistul Ge Hong31'. Iar în tratatul Top Hong Jing (secolul al V-lea) se găsesc următoarele precizări: „Dacă la deschiderea unui mormînt
. 30 Cf. numeroase exemple la S. Seligmann, Der bose Blick (Berlin. 1910), voi. II, pp. 126 sq., 204 sq.
31 B. î,aufer, Jade. a Study in Chinese Archaeology and fteligion |Field Museum, Chicago. 1912), p. 299, nota.

vechi trupul neînsufleţit pare viu în interior, să ştiţi că înlăuntrul şi în afara corpului se află o mare cantitate de aur şi de jad. Potrivit regulilor dinastiei Han, prinţii şi seniorii erau înmormîn-taţi cu îmbrăcămintea împodobita cu perle şi cu cutii de jad menite să apere corpul de descompunere"32. Săpăturile recente au confirmat afirmaţia lui Ge Hong despre jadul care „astupă cele nouă orificii ale cadavrului**, "afirmaţie care păruse suspectă rnai multor autori33.
Jadul şi cochiliile concură la crearea unei existenţe fericite în lumea cealaltă; dacă primul fereşte trupul de descompunere, perlele şi scoicile pregătesc celui mort o nouă naştere. După Li ji (ki), sicriul era împodobit cu „cinci rinduri de scoici preţioase" şi cu „tăbliţe de jad"34, în afară de stridia bei, cultul funerar chinez folosea şi cea mai mare şi mai fină midie, shen. Midii şi cochilii bivalve erau aşezate pe fundul mormîntului (Karl-gren, Some Fecundity Symfools, p. 41). Sheng Xuan comentează astfel acest obicei:. „înainte de a coborî sicriul, fundul mormîntului trebuie acoperit cu shen, spre a împiedica umiditatea" (ibid.). Se puneau perle în gura celui mort, iar ritualul funerar în uz pentru suveranii dinastiei Han
32 Laufer, op. cil., p. 299. Cf. şi Karlgren, Some Fecundily Symbols. pp. 22 sq.; Giseler, „Leş Symboles de jade dans Ie laoîsme". Reitue d'Htetoîre des Religions, 1932, voi. 105. pp. 158-181).
33 C. Hentze. Leş Figurmes de la ceramique Junerairc (Dresda, 1928), p. V. Vezi şi C- Hentze, „bes Jadcs archaîques eu Chine" (Artifaus Asioe,. 111, 1928-1929. pp. 96-1.10); id.. Leş Jndes Pi ef Ies symboles solaires (ibid.. pp. 199-216; voi. IV. pp. 35-41).
34 S. Couvreur, Li ki, voi. II! (Ho Kien Fou, ediţia a doiui 1913), p, 252. Cf. tot Couvri;ur, Tso tchotjon, trad., voi. I, p. 259.

prevede că „gurile lor sînt umplute cu orez, perle şi jad, aşa cum cere obiceiul

stabilit de mult timp pentru aceste ceremonii"35. Scoici cauri au fast descoperite pînă şi in aşezările preistorice de la Bu-Shao36. Aşa cum vom vedea, ceramica chineză protoistorică a fost şi ea puternic rţiarcată de simbolismul cochiliei. Scoicile joacă un rol nu mai puţin important în ceremoniile funerare din India. Se sună din cochilie şi se presară cu scoici drumul care duce de la casa celui mort la cimitir, în unele regiuni, gura defunctului este umplută cu perle (Andersson, p. 299). Obiceiul se întîlneşte si în Borneo, unde" influenţa hindusă s-a grefat, după cit se pare, pe un rit autohton37, în Africa, se întinde un strat de scoici pe fundul mormîntului38. Acest obicei era frecvent la multe populaţii americane vechi (vezi mai jos). S-au descoperit scoici, cochilii marine şi alte specii, perle naturale şi artificiale, în cantităţi considerabile, în aşezările preistorice, cel mai des în morminte, în peştera Laugerie (valea rîului Vezere, în Dordogne), aparţînînd paleoliticului, săpăturile au scos la lumină numeroase cochilii ale unor specii mediteraneene, Cypraea pyrum şi C. lurida. Pe schelet, cochiliile erau dispuse si-metric în perechi: patru pe frunte, cîte una pe lecare mînă, cîte două pe fiecare picior, patru ;pre genunchi şi glezne. Peştera din Cavillon

5 De Groot. Reiigious System of China (1892), I. p. 277. 16 Andersson. op. cit., p. 323. Monumentele de la siîrsitu])aleollticufui conţineau, de pe atunci, scoici cauri; Vezi K. Singcr, op. cif., p. 50.

37 Kunz şi Stevenson, The Book qfthcPearl, p, 310.

38 Cf. Robert Hertz, Melanges de sociologie religieuse et de '- -e (Paris, 1928), p. 10-

conţinea aproape opt mii de scoici marine, cele mal multe vopsite în roşu, dintre care o zecime perforate39. La rindul ei, Cro-Magnon a furnizat peste trei sute de cochilii Littorina. littorea perforate [Dechelette, op. cit., p. 208). în altă parte, un schelet de femeie acoperit de scoici a fost găsit alături de un schelet de bărbat cu podoabe şi cu o coroană lucrate din scoici perforate. Iar omul din Combe-Capelle era şi el împodobit cu un şirag de scoici perforate40. Ceea ce 1-a determinat pe Mainage să se întrebe: „De ce scheletul din Laugerie-Basse (Dordogne) purta un colier de scoici mediteraneene, iar scheletul din Cro-Magnon o podoabă confecţionată din cochilii oceanice? De ce la Grimaldi (Coasta de Azur) depozitele arheologice au furnizat scoici pescuite pe coastele Atlanticului? Şi cum se face că la Pont-â-Lesse, în Belgia, s-au descoperit scoici din terţiar culese din împrejurimile oraşului Reims?"41 Apt. probabil, să explice aceste fapte este nomadismul din cuaternar; iar aceasta constituie o dovadă în plus pentru importanţa magico-religioasă a scoicilor la popoarele preistorice. Scoici au fost găsite şi în mormintele Egiptului predinastic. Vreme îndelungată, cochiliile de la Marea Roşie au constituit un rezervor de amulete pentru egipteni42. Săpăturile din Creta au scos la lumină de asemeni 'O imensă mulţime de cochilii şi de scoici. La Phaistos s-au descoperit într-un

39 Dechelette. Manuel d'archeologie prehistorique c.eltique etgalto-romaine, ediţia a doua. (Paris, 1924), voi. I, p. 208.

40 Cf. Osborn, Meri of the Old Stone Age, pp, 304. 305.

41 Th. Mainage, Leş Religions de la prehist.oire, l. L'Age paleolithique [Paris. 1921), pp. 96-97.

42 Şir E. Wailis Budge, Amulets and Superstiţians (Oxford, 1930), p. 73.

depozit neolitic, alături de o figurină feminină din argilă, scoici pelunculus; asupra semnificaţiei lor religioase nu există nici o îndoială43. Săpăturile lui Şir Arthur Evans au permis să se determine mai clar valoarea magică şi funcţia cultuală a scoicilor (cf. Palace of Minos, l pp. 517 sq.). Desenele cu motive de cochilii erau de altfel frecvente, iar persistenţa lor s-a datorat nu atît valorii decorative a motivului, cit simbolismului lui (ibid., p. 519, flg. 377, 378). O descoperire remarcabilă din acest punct de vedere, care, după opinia autorizată a lui Andersson, ar asigura tranziţia de la ciclul cultural euro-african la Asia Orientală, a fost făcută de Pumpelly la Anu (Andersson, p, 298). La rîndul său, Andersson a găsit scoici la Yang Tao Tun, la Sha Jing (în desertul Shen Fu), adică în aşezări preistorice unde urnele funerare atestă desenele atît de caracteristice

cărora li s-a dat numele „death-pattern" şi „cowrie-pattern" şi al căror simbolism: moarte-renaştere nu lasă nici o umbră de îndoială (Andersson, 'ibid,, pp. 322 sq.). Un foarte vechi obicei japonez se explică prin credinţe asemănătoare: ungîndu-şi trupul cu praf de cochilii, omul îşi asigură renaşterea (Kurt Singer, op. cit., p. 51).

Rolul funerar al perlelor si al scoicilor pare să fi avut o importanţă hotarîtoare la populaţiile autohtone din cele două Americi. Mărturiile adunate de Jackson sînt, în această privinţă, suficient de elocvente44. Referitor la indienii din Florida, Streeter scrie că, 4a fel ca in Egiptul din

43 Şir Arthur Evans. The Palace of Minos. voi. I (Londra, 1921), p. 37.

44 Jackson, The Geographiccd Distribuitori of the Use oj Pearls and Pearl-Shett, republicat în SheUs as Evidence oj the Migrations ofEarly Culture. pp.- 72 sq. Cf. pp. 112 sq.

timpul Cleopatrei, în Florida mormintele regilor erau împodobite cu perle. Ostaşii lui Soto au descoperit într-unul din marile temple sicrie de lemn în care zăceau îmbălsămaţi morţii; lîrigă ei, se aflau coşuleţe pline cu perle. Templul din Tolomecco era cel mai bogat în perle: zidurile înalte şi acoperişul erau de sidef, coliere de perle şi de pene atîfnau pe pereţi; pe sicriile regilor, stăteau aşezate scuturile lor împodobite cu perle; iar în mijlocul templului se găseau vase pline de perle preţioase"45. Willoughby făcuse deja cunoscut rolul esenţial al perlelor în ceremoniile funerare descriind solemnităţile mumificării regilor indieni din Virginia46. Zelia Nuttall a descoperit în vîrful unei piramide din Mexic un strat gros de scoici, în mijlocul căruia se aflau morminte47. Şi acestea sînt numai cîteva dintre mărturiile privitoare la amerindieni48. Prezenţa în anumite zone ffucatan, de ex.) a unor bucăţi de fier49 alături de perle şi de scoici dovedeşte că se urmărea ca defunctul să rămînă aproape de toate sursele de energie magică de care se dispunea, flerul îndeplinind aici, ca în Creta, rolul rezervat jadului şi aurului în China50.

43 Jackson, Shells, pp. 116-117.

48 C. C. Willoughby, „The Virginia Indians in the Seven-teenth Century" (The American Anthropologist, voi. IX, nr. l. Ian. 1907. pp. 57-86), pp. 61, 62.

47 Cf. W. J. Peny. TTie Childreti of the Sun, p. 66. Indienii care trăiesc pe ţărmurile Golfului Californiei şi a căror cultură râniîne extrem de primitivă îşi acoperă morţii cu o carapace de broască ţestoasă, ibid,, p. 25O. Broasca ţestoasă, ca animal •acvatic, se află într-adevâr în relaţie strînsă cu apele şi cu luna.

. 48 Cf. Kunz şi Stevenson, The Book of the Peoii, pp. 485 sq.

49 Stephens, Incidente of Travel in Yucatan, voi. n, p. 344, citat de Andree, Die Metode bei den Naturvolkers (Leipzig, 1884), p. 136.

so Cf. studiul nostru „Metallurgy, Magic and Alchemy", p. 12(Za(moxîsl,p. 94).

în peştera Mahaxay (Laos), Madeleine Golani a descoperit topoare, cristale de rocă si numeroase cochilii Cyproea51, reuşind în acelaşi timp să demonstreze caracterul funerar şi funcţia magică a topoarelor52. Toate aceste obiecte erau aşezate în mormînt spre a asigura celui mort condiţie optimă de existenţă pe lumea cealaltă.

Importante depozite de scoici, de stridii şi de cochilii marine au fost descoperite în extrem de numeroase aşezări preistorice, foarte depărtate unele de altele. Scoici Cypraea maneta, de exemplu, au fost găsite în celebra necropolă din Kuban, la nord de Caucaz (secolul al XTV-lea a. Cr.); alte cochilii — în mormintele scite din împrejurimile Kievului, care aparţin civilizaţiei Ananino din Uralul Occidental. Depozite asemănătoare au fost scoase la iveală în Bosnia, Franţa. Anglia, Germania, pe ţărmul baltic mai ales, unde cei din vechime căutau încă de pe atunci chihlimbarul53.

Rolul capital al perlelor în elaborarea diferitelor ritualuri mortuare poate fi apreciat şi după prezenţa perlelor artificiale. Nieuwenhuis le-a cer-* cetat pe cele de care se folosesc frecvent locuitorii din Borneo şi care erau executate din piatră sau porţelan. Originea celor mai vechi rămîne nesigură; cele mai recente

vin din Singapore, dar de obicei sînt fabricate în Europa, la Gablonz
51 Madeleine Colani, „Haches et bijoux. Republique de l'Equateur, Insulinde. Eurasie" (B.E.F.E.O. XXXV. 1935. fasc. 2, pp. 313-362). p. 347.
52 Cf. şi Hanna Rydb, ,.On Symbolism in Mortuary Ceramice" (Butl. of the Mitseum of Far Easlern Antiquities. nr. l, Stockholm, 1929, pp. 71-121), pp. 114 sg.
^Andersson, op. cit, pp. 299 sq.; Jackson, The Geo-graphical Distribution. passitn.

(Boemia), Birmingham, Murano54. Madeleine Golani explică astfel rolul acestor perle în solemnităţile agricole, în sacrificiile sau în ceremoniile funerare din Laos: „Cei morţi au asupra lor perle pentru viaţa cerească; cu ele li se astupă orificiile naturale, în zilele noastre, morţii sînt înrnor-mîntaţi cu centuri, bonete şi haine împodobite cu perle. După descompunerea corpului, perlele sînt desprinse..."55. Aceeaşi autoare a descoperit îngropate lîngă megaliţii din Tran Ninh grămezi de asemenea mici podoabe de sticlă, cu sutele uneori: •Aceste perle vechi îndeplineau, după toate probabilităţile, un rol important în viaţa populaţiei din Cîmpia cu Urne*. Cele pe care le-am descoperit noi fuseseră îngropate în părnînt pentru a sluji defuncţilor şi sînt mult mai simple decît perlele reproduse de dl Nieuwenhuis. Să fi avut ele numai o destinaţie funerară? Nu ştim." (op. cit, p. 199). Alături de aceste perle arhaice din Laosul Superior se aflau clopoţei de bronz. Asocierea metal-perle (cochilii etc.) este de altfel frecventă; ea s-a menţinut în unele regiuni din Pacific. Madeleine Golani aminteşte că, „în Bomeo, în zilele noatre, femei dayak poartă coliere cu numeroşi clopoţei" '(ibid., p. 199, flg. 24).
Cazul perlelor artificiale este un exemplu cert de degradare a sensului metafizic originar şi de deposedare a lui de un altul, secundar, exclusiv magic. Puterea sacră a perlelor venea din originea
54 Nieuwenhuis, „Kunstperlen und ihre kulturelle Bedeu-tung" (Internat. Arctuuf. EThnographie. voi. 16, pp. 135-153).
55 Madeleine Golani. „Essai d'ethnographîe comparee" (B.E.F.E.O., voi. XXXVI, 1936, pp. 197-280), pp. 198 sq.
' La Plaine des jarres, regiune în Laos, la sud de Tran Ninh (n. t.).

lor marină şi dintr-un simbolism ginecologic. E puţin probabil ca toate populaţiile care au folosit perle şi scoici în ceremoniile lor magice şi funerare să fi avut conştiinţa acestui simbolism; presupunînd totuşi ca a existat, conştiinţa raporturilor amintite trebuie să se fi limitat la cîţiva membri ai societăţii: 'ea nu s-a păstrat totdeauna intactă. Fie că au împrumutat noţiunea magică a perlei de Ia populaţii cultural superioare cu care au intrat în contact, fie că propria lor noţiune a suferit cu timpul alterări datorate intervenţiei unor elemente străine — fapt este ca unele populaţii au introdus în ceremoniile lor obiecte artificiale a căror singură calitate era asemănarea cu „modelele sacre". Cazul nu este unic. Se cunoaşte valoarea cosmologică pe care o 'deţine lapis-lazuli în Mesopotamia. Albastrul acestei pietre este albastrul însuşi al cerului înstelat, la forţa sacră a căruia ea participă56. O concepţie asemănătoare se întîlneste de altfel şi în America precolumbiană. în cîteva vechi morminte dintr-o insulă de la Ecuator, s-au descoperit douăzeci şi opt de fragmente de lapis-lazuli tăiate în formă de cilindri foarte frumos lustruiţi. Ulterior, s-a dovedit însă că aceste fragmente de lapis-lazuli nu aparţineau aborigenilor insulei, că, după toate aparenţele, ele fuseseră lăsate acolo de către vizitatori de pe continent, veniţi în insulă pentru săvîrşirea unor ritualuri sau ceremonii sacre5?.
56 Emst Darmstaedter, „Der babylonisch-assyrische Lasursk-iii" (in Studieri fur Geschichte der Chemie. Fesigabe Ed. von Lippmnnn, Berlin. 1927, pp. 1-8). Cf. lucrarea noastră Cosmologie si alchimie babiloniană, pp. 51 sq. Irepubîicafăîn Drumul spre' centru. 1991, pp. 512 sq. — n.f.],
57 Gcorge F. Kunz, The Magic of Jewets and Charms l, (Philadelphia-Londra. 1915), p. 308.

Este important să remarcăm că în Africa Occidentală se atribuie, de asemenea, o valoare excepţională pietrelor artificiale albastre. Despre acestea, Wiener a adunat mărturii foarte bogate58. Este sigur că simbolismul lor si valoarea lor religioasă îşi au explicaţia în ideea forţei sacre la care ele participă în virtutea culorii lor, ca a cerului. Idee' frecvent ignorată sau greşit înţeleasă ori „degradată" de unii membri ai acestor populaţii, care de multe ori au împrumutat un obiect de cult sau un simbol dintr-o cultură avansată fără să le preia şi semnificaţia normală — pentru ei, cel mai adesea inaccesibilă. Se poate presupune astfel că celebrele false geme colorate care au pătruns pînă In Extremul Orient venind din Egipt, din Mesopo-tamia, din Orientul roman au avut la un moment dat o semnificaţie magică, derivată fără nici o îndoială din modelul lor natural sau din simbolismul geometric pe care ele îl implică59.
Virtutea sacră a cochiliilor se transmite imaginii lor, ca şi motivelor decorative al căror element esenţial e spirala. S-au descoperit în provincia Gansu (perioada Mă Shang) numeroase urne funerare decorate cu „cowrie-pattern"60. Pe
58 Leo Wiener, Africa and the Discouery of America (Philadelphia, 1920-1922), voi. II, pp. 237-248; cf. lucrarea noastră Cosmologie si alchimie babiloniană, pp. 56 sq. [republicată în Drumul spre centru, 1991, p. 513 sq. — n. t.]
59 C. G. Seligman şi H. C. Beck, .Far Eastem Gtass: Some Weslern Origins" (Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiqulttes. nr. 10, Slockholm. 1938. pp.'l-64).
60 Andersson, Children of the Yettow Earth, p. 323; „On Symbolism in the Prehistoric Painted Ccramics of China" (BuUetin oj the Museum of Far Eosfem Antiquities, voi. I. 1929, pp. 66 sq.).

de altă parte, Andersson interpretează figura care predomină pe urnele din Pan Shan ca un joc de patru magnifice spirale61. Demn de subliniat este faptul că acest motiv apare exclusiv pe urnele funerare; el nu figurează niciodată pe olăria de uz' profan62. Ceea ce probează limpede valoarea metafizică şi rituală a „cowrie-pattern" („death-patterrT). Motivul acesta decorativ, specific olăriei chineze, are un rol activ în cultul morţilor. Imaginea cochiliei sau elementele geometrice derivate din reprezentarea schematică a cochiliei îl pun pe defunct în contact cu forţele cosmice care guvernează fertilitatea, naşterea şi viaţa. Căci ceea ce are valoare religioasă este simbolismul cochiliei: imaginea este eficientă prin ea însăşi în cultul morţilor, fie că e prezentă prin cochilie, fie că acţionează pur şi simplu prin motivul ornamental al spiralei sau al „cowrie-pattern"-ului. Aşa se' explică prezenţa în aşezările preistorice chinezeşti atît a scoicilor, cît şi a urnelor funerare împodobite cu „cowrie-pattern"63.
Funcţia magică a acestui motiv decorativ funerar se confirmă insă nu numai în China. Hanna Rydh a semnalat asemănările dintre „death-pattem"-ul ceramicii preistorice chinezeşti şi desenele încizate pe urnele aparţinînd culturii megalitice scandinave64. Andersson pe de altă parte
61 Children oj the Yellow Earth, p. 324.
e2 Andersson, On Symbolism in the Prehistoric Painted
[Ceramics, passiin; Hanna Rydh, Symbalism in Mortuari/ Ceramics, pp. 81 sq. Cf. Cari Hentze, Myihes et symboles Itmaires (Anvers, 1932). pp. 118 sq.
"'3 Andersson, Children of the Yettow Earth, pp. 323 sq. ;4 Symbolism in Mortuary Ceramics, îndeosebi pp. 72 sq.

remarcă anumite analogii între urnele din Gansui şi olăria pictată din Rusia de sud fTripolie), analogii pe care le-a studiat şi profesorul Bogajevsky. Motivul spiralei se mai întilneşte de altfel şi în numeroase locuri din Europa, America, Asia65. Trebuie să adăugăm totuşi că simbolismul spiralei este destul de complex, iar „originea" lui încă nesigură66. Cel puţin, putem să reţinem, provizoriu, polivalenţa simbolică a spiralei, raporturile ei strînse cu Luna, trăsnetul, apele, cu fecunditatea, naşterea, viaţa de dincolo. De altfel, ne amintim, nici cochilia nu e legată exclusiv de cultul morţilor. Ea apare în toate

actele esenţiale ale vieţii omului şi " a colectivităţii: naştere, iniţiere, căsătorie, moarte, ceremonii agricole, ceremonii religioase etc.

Peria în magie şi medicină

Istoricul perlei este o mărturie în plus a felului in care se degradează un sens iniţial, metafizic. Ceea ce la un moment dat era simbol cosmologic, obiect bogat în puteri sacre binefăcătoare, devine, prin opera timpului, un element de podoabă căruia i se preţuiesc calităţile estetice şi valoarea economică. Transformarea perlei-emblemă a realităţii absolute în perla-„obiect de preţ" din zilele

65 Madeleine Golani, Haches et bijoiix, pp. 351 sq.

6fi Cf. lucrările Ini Andersson şi ale lui Hentze. Vezi şi L. Şiret., „Origine el signification du decor spirale" (XV6 Congres Intern. d'Anthropologie, Portugal, 1930. pp. 465-482: explicaţie raţional i s (ă). Despre simbolismul cochiliei marine în teologia şi arta hinduse, cf. A. Coomaraswămy, Efemenfs o/ Buddhisî Iconography (Cambridge. 1935). pp. 77-7Ş; A New Approach io thr Vedas (Londra. 1933), p. 91. n. 67.

noastre s-a produs însă în mai multe etape, în medicina orientală, ca şi în cea occidentală, de exemplu, perla a jucat un rol important. Takkur analizează amănunţit proprietăţile medicinale ale perlei, care e întrebuinţată împotriva hemoragiei şi a icterului, care-i vindecă pe cei posedaţi de diavol şi dementă67. Autorul hindus nu face însă decît să continue o îndelungă tradiţie medicală: medici iluştri, precum Caraka si. Susruta, recomandau de mult folosirea perlei68. Narahari, medic din Kaşmir (aproximativ în 1240), scrie în tratatul său Rq/anighanţu (varga XIII) că perla vinclecă bolile de ochi, că este un antidot eficace în cazurile de otrăvire, că lecuieşte ftizia, în sfîrşit, că asigură omului forţă şi sănătate6,9. Se menţionează în Kathăsaritsăgara că perla — ca şi elixirele alchimiei — „alungă otrava, demonii, bătrîneţea şi boala". Harshacarita aminteşte că perla s-a născut din lacrimile Zeului Lunii şi că originea ei lunară — luna fiind „izvorul de ambrozie veşnic vindecătoare" — face din ea antidotul oricărui fel de otrăvire70, în China, medicina folosea numai „perla virgină", neperforată, despre, care se credea că lecuieşte orice boală-de ochi. Medicina arabă recunoaşte perlei virtuţi identice71 . •

67 Kunz şi Stevenson, op. cit, p. 2O9; Jackson, Shetts as Euidence ojthe Migrations o/Early Culture, p. 92.

68 Kunz, ibid., p. 308.

69 R. Garbe, Die îndîsche Mineralien (Leipzig, 1882). p. 74.

70 Harshacarita, trad. Cowell şi Thomas. pp. 251 sq.

71 Leclerc, Trăite des simples, voi. III, p. 248 [Ibn d-Beithar îi citează pe Ibu Massa şi pe Ishaq Ibn Aînrăn, dar se limitează la folosinţa medicinală); Julius Ruska, Dos

începînd din secolul al VlII-lea, întrebuinţarea medicinală a perlei se răspîndeşte şi în medicina europeană, unde curind se înregistrează o cerere l masivă de această piatră preţioasă (Kunz şi Ste-venson, op. cit., p. 18). Albertus Magnus îi recomandă folosirea (ibid., p. 311). Malachias Geiger în Margaritologia sa (1637) se ocupă exclusiv de uzul medicinal al perlei, afirmînd că a recurs la ea cu succes în tratamentul epilepsiei, al nebuniei şi al melancoliei (ibid., p. 312). Alt autor subliniază eficacitatea perlei în fortificarea inimii şi în tratarea melancoliei (ibid. p. 312). Francis Bacon Situează perla în rindul leacurilor pentru longevitate (ibid., p. 313).

E de la sine înţeles că rolul perlei în medicina atâtor civilizaţii diferite nu e decît consecinţa importanţei pe care ea a avut-o mai întii în religie şi în magie. La început simbol al forţei acvatice şi generatoare, perla devine într-o epocă ulterioară tonic general, afrodisiac şi, totodată, remediu al nebuniei şi al melancoliei, două maladii de influenţă lunară72, deci sensibile la acţiunea oricărui simbol al Femeii, Apei, Erotismului. Rolul ei în vindecarea bolilor de ochi şi ca. antidot al otrăvurilor este o moştenire a raporturilor mitice dintre perlă şi şerpi, în multe regiuni, se credea că pietrele preţioase cad din capul şerpilor sau

că le poartă în gît dragonii73. în China, capul.drago-Steinbuch des Aristoteles (Heidelberg, 1912), p. 133; în credinţele populare din îndia şi din Arabia: cf, Penzer. Ocean o/Srory (Londra, 1924 sq.). voi. I, pp. 212, 213 (praful de perlă, remediu al bolilor de ochi ele.).
72 P. Sainlyves, L''Astrologie popidaire, pp. 181 sq.
73 Cf. lucrarea noastră Trăite d'Hîstoire des Religions. pp. 377, 389 (bibliografie) (trad. rom. cit. Mariana Noica. 1992,
Consideraţii asupra simbolismului scoicilor / 181
nulul se socoteşte că ascunde totdeauna o perlă sau o altă piatră preţioasă74, iar alte opere de artă reprezintă un dragon cu o perlă în gură75. Acest motiv iconografic derivă dintr-un simbolism foarte vechi şi destul de complex, care ne-ar îndepărta prea mult de subiect76.
Semnificativă, în sfîrsit, este valoarea pe care Francis Bacon o atribuie perlei — de a asigura longevitatea. Este tocmai una dintre virtuţile primordiale ale acestei pietre preţioase. Prezenţa ei pe corpul uman, ca şi a cochiliei de altfel, îl conectează pe om la înseşi izvoarele energiei, ale fecundităţii şi fertilităţii universale. Cînd această imagine interioară n-a mai corespuns noului Cosmos descoperit de om sau cînd amintirea ei, din alte motive, s-a alterat, obiectul odinioară sacru şi-a păstrat valoarea, care însă s-a constituit pe alt nivel.
pp. 402, 415 — n.t-1. Esenţialul se găseşte în studiul lui W. R. HaUiday, „Of Snakestones" (republicat în Folklore Studies, Londra, 1924, pp. 132-155). Vezi şi M.O.W. Jeffreys, „Snake Stones" (Journal of the Royal African Society, LXI, 1942, nr, 165).
74 Cf., de exemplu, De Groot, Leş Fetes annu.eUem.eni l. celebrees ă Emouî, voi. II, pp, 369, 385; Giseler, „Le Mythe du
Dragon en Chine" (Reuue Archeologique, seria a cincea, voi. ', VI, 1917, pp. 104-170), possim.
75 Cf. Josef Zykan. „Drache und Perle" (Artlbus Asiae, VI, Ir 1-2, 1936. pp. 5-16), p. 9, fig. l etc.
76 Cf. Alfred Salmony, The Magic Batt and the Golden Fruit ">ţi in Aficîent Chinese Art (Art and Thought. Hommage ă
Coomaraswamy, Londra, 1947. pp. 105-109); a se vedea şi lucrarea noastră Trăite d'Histoire des Religions, pp. 250 sq. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 27O şi urm. - n.t.}. - Studiul lui Marc R. Sauter, „Essai sur l'histoire de la perle â ailetle" (Jahrbuch der Schweitzerisc.hen Gesellschaft jur Urgeschichte, XXXV, Frauenfeld. 1945) nu ne-a fost accesibil.
182 / MIRCEA ELIADE
La hotarul dintre magie şi medicină, perla îndeplineşte rolul ambiguu de ialîsman77; ceea ce mai înainte garanta fertilitatea şi asigura o existenţă ideală post-mortem, devine încetul cu încetul sursă constantă de prosperitate78, în India, această concepţie s-a păstrat pînă destul de tîrziu. „Perla trebuie purtată totdeauna ca talisman de către cei ce doresc prosperitate", -spune Buddhabatta79. Dovadă că perla a pătruns în medicină, deşi avusese mai întîi un rol în magie şi în simbolismul erotico-funerar, este că în unele regiuni cochiliile au o funcţie medicinală, în China, ele şînt tot atît de familiare medicului, pe cît sînt de preţioase magicianului80. La fel se întîmplă în unele triburi din America81.
în afara valorii pe care le-o recunoşteau magia şi medicina, scoicile şi cochiliile marine au fost frecvent folosite ca monedă. Informaţiile pe care le oferă în acest sens Jackson şi alţi cîţiva autori o probează îndestul82. Karlgren, care a demonstrat
77 S. Seligmann, Der bose Blick II, pp. 126, 209; id., Die magische Heil- und Schutzrnitlei, p. 199.
™ Perla fereşte de epidemii, insufla curaj celui ce o poartă etc. cf. M. Gaster, ..The Hebrew Version of the Secretum Secretorum" (republicat in Studies and Textes. voi. II. Londra, 1925-1928), p. 812.
79 Louis Pinot, Leş Lapidaires îndiens, p. 16; Kunz, op. cit., p. 316.
80 Karlgren, op. cit., p. 36.
81 Jackson, The Money Cowry (Cypraea moneta, L.) os a sacred Object among

American Indians, pp. 3 sq.
82 Cf. „The Use of Cowry-shells for the Purposes of Currency, Amulets and Charms" (Monch. Mem., 1916, nr. 13); Shelîs, pp. 123-194); Leo Wiener. Africa and the Discovery of America, pp. 203 "sq.; Helmut Petri, -Die Geldformen der Sudsee" (Anthropos. 31, 1936, pp. 187-212; 509-554), pp. 193 sq., 509 sq. {cauri ca monedă), 208 sq. (perla ca monedă). N-am putut folosi studiul lui

întrebuinţarea monetară a scoicilor în China, crede că obiceiul de a pune un ban pe frunte este o reminiscenţă din timpurile în care scoica era . încă purtată curent ca amuletă83. Valoarea sacră simbolică a cochiliei marine şi a perlei ajunge să fie treptat una profană. Natura preţioasa .a obiectului nu este însă cu nimic afectată de această mutaţie valorică, în el se află concentrată în fiecare moment puterea,- el este forţă şi substanţa; în sfirşit, el rărnîne constant solidar cu „realitatea", cu.viata şi cu fertilitatea.

Mitul perlei

Imaginile arhetipale îşi păstrează intacte valenţele metafizice, în ciuda eventualelor valorizări „concrete": valoarea economică a perlei nu suprimă în nici un fel simbolismul ei religios; acesta e continuu redescoperit, reintegrat, îmbogăţit. Să amintim astfel rolul considerabil pe care-1 joacă perla în gîndirea iraniană, în creştinism şi în gnoză. O tradiţie de origine orientală explică naşterea perlei ca fruct al fulgerului care pătrunde midia84: peria
K ar fi rodul împerecherii Focului cu Apa. Sfintul Efrcm foloseşte mitul acesta vechi ca să ilustreze atît Neprihănita Zămislire a lui Cristos, cît şi
J naşterea lui spirituală în botezul focului85.

M. J. M. Faddegon, „Noticc sur Ies cauri" (Tfjdschrift van het Kon. Ned. Genootschap vaor Munt-en Pfinningkim.de, 1905; cf. Isis, voi. 19, 1933, p- 603. E
83 Karlgren, op. cit., p. 34.
84 Cf. Pauly-Wissowa, s.v. Mărgăriră*, col. 1692.
85 II. Usener, .Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes" (în Thcologische Abhandlungen C. von Weizsăcker... gewid-

Pe de altă parte, Stig Wikander a arătat că perla a fost simbolul iranian prin excelenţă al Salvatorului86. Identificarea perlei cu „Mîntuitorul mîntuit" făcea posibi] un dublu simbolism: Perla putea să reprezinte atît pe Cristos, cît şi sufletul omenesc. Identificarea lui Cristos cu perla este reluată de Origene, care e urmat de numeroşi alţi autori [Edsmari, Le Bapteme de/eu, pp. 192 sq.). într-un text de Pseudo-Macarie, perla simbolizează pe de o parte pe Cristos-împăratul, pe de altă parte pe urmaşul împăratului,.pe creştin: „Perla, mare. scumpă şi împărătească, este a coroanei împăratului şi i se cuvine numai împăratului, împăratul singur poate purta această perlă. Nimănui altcuiva nu-i este îngăduit să poarte o asemenea perlă. Astfel, un om care nu s-a zămislit din duhul împărătesc şi divin, care n-a intrat în seminţia cerească şi împărătească şi care nu este fiu al lui Dumnezeu — cum stă scris; «Iar cîţi 1-au primit, le-a dat putere ca să fie fiii lui Dumnezeu» (Joon l, 12 [trad. rom, Vasile Radu şi Gaia Galaction, 1939, p. 1192 — n.ţ.]) — nu poate purta nepreţuita perlă cerească, chip a! negrăitei Lumini care este Domnul. Pentru că nu s-a făcut fiu de împărat. Cei ce poartă şi au perla trăiesc şi domnesc întru Cristos în vecii vecilor" (Omilia XXIII, 1; text citat şi tramei. Freiburg i. Breisgau, 1892. pp. 201-213); Carl-Martin Edsman, Le Q&pteme de/eu (Leipzlg-Uppsala, 1940), pp. 190 sq.
86 Referat asupra cărţii lui Edsman, Sucnsfc T(?olof)if~''. Kva.r<alskrift, voi. 17, 1945, pp. 228-233; cf. Geo Widengrcn, Mesopotamicui Elemente in Mqnichetsm (Uppsala, 1946), p. l] 9; i'd., „Der iranische Hintergrund der Gnosis' (Zeitschrift far Religions- und G^isiengeschimiP IV, 1952. • pp. 97-114), p. 113.' . ,

dus în limba franceză de Edsman. op. cit., pp. 192-193).
în celebra scriere gnostică Faptele [apocrife ale apostolilor] după Sf. Toma, căutarea perlei simbolizează drama spirituală a căderii omului şi a mîntuirii lui:

un Prinţ din Orient pleacă în Egipt să caute Perla apărată de şerpi monstruos!. Ca s-o obţină, el trebuie să depăşească mai multe încercări iniţiatice, şi nu reuşeşte decît cu ajutorul tatălui său, Regele Regilor, imagine gnostică a Tatălui Ceresc87. Simbolismul acestui text este destul de complex: Perla reprezintă, pe de o parte, sufletul omenesc căzut în lumea întunericului, iar pe de altă parte — pe însuşi „Mintuito-rul mîntuit". Identificarea omului cu perla se întîlneşte in multe texte maniheene şi mandeene. Spiritul Viu îl „scoate pe Primul Om în afara luptei, ca pe o perlă din mare" (Kephalaia, p. 85, citat de Edsman, p. 195). Sfîntul Efrem compară taina botezului cu o perlă care nu poate fi obţinută niciodată a doua oară: „scufundătorul scoate şi el perla din mare. Cufundaţi-vă {botezaţi-vă), scoateţi din apă puritatea desăvirşită ascunsă în ea, peria, din care s-a făcut cununa dumnezeirii" (citat de Edsman, p. 197).

Cu alt prilej, vorbind despre pustnici si călugări, Sfîntul Efrem compară asceza cu un „al doilea botez": aşa cum pescuitorul de perle trebuie să se scufunde gol în ocean şi să-şi

R7 A. Hilgenfeld, „Der Konigssohn und die Perle" (Zeitschrift Jur ivisscnschqftlichen Theotagie voi. 47, 1904, . pp. 219-249); R. Rcilzenstein, Das iranische Erlâsungs-Imysterium (Bonn, 1921). pp. 72 sq. (lucrare fundamentala); Edsman, op. cit., p. 193, nota 4: Widerjgren, Der iranische Hintergrund der Gnosis, pp. 105 sq.

croiască drum printre monştrii marini, tot astfel schimnicii trec goi printre „oamenii acestei lumi" (Edsman, p. 198). Dincolo de simbolismul nudităţii, se poate descifra în acest text o aluzie la monştrii marini care-1 pîndesc pe catehumen în timpul cufundării în apa botezului (v. capitolul următor, pp. 190 sq.). Gnoza e „ascunsă" şi greu de atins; calea mîntuirii e presărată cu piedici. Perla simbolizează toate acestea şi alte lucruri incă; apariţia ei în lumea noastră fenomenală este miraculoasă, prezenţa ei printre fiinţele decăzute este paradoxală. Perla semnifică misterul transcendentului făcut sensibil, manifestarea lui Dumnezeu în Cosmos. Datorită gnosticismului şi teologiei creştine, acest vechi simbol al Realităţii şi al Vieţii-fără-de-Moarte capătă noi valenţe: sufletul nemuritor, „Mîntuitorul mîntuit", Cristos-împă-rătul. Subliniem încă o dată continuitatea diverselor semnificaţii ale perlei, de la cele mai arhaice şi mai elementare, la cele mai complexe simbolisme, elaborate de speculaţia gnostică şi ortodoxă.

CAPITOLUL AL V-LEA

SIMBOLISM SI ISTORIE

Botez, potop si simbolisme acvatice

între cele cîleva grupuri de simboluri solidare cu simbolismul acvatic pe care 1-am prezentat rnai sus, acesta din urmă este categoric cel mai vast şi cel mai complex. Am încercat să-i desprindem structura intr-o lucrare anterioară, la care ne îngăduim să-1 trimitem pe cititor (cf. Trăite d'Histoire des Religions, pp. 168 sq. Jtrad., rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 183 sq. — n.t.\); în ea, cititorul va găsi'piesele fundamentale ale unui dosar asupra hierofaniilor acvatice, precum şi o analiză a simbolismului care le valorizează. Aici ne vom limita la cîteva dintre trăsăturile lui cele mai importante.

Apele simbolizează suma universală a vir-tualităţilor; ele sînt Jbns ei origo, rezervorul tu-lurpr_posibilităţilor de existenţă; ele precedă orice formă şi susţin orice creaţie. Imaginea exemplară a oricărei creaţii este Insula, care „se manifestă" pe neaşteptate în mijlocul valurilor. Cufundarea m apă simbolizează în schimb regresiunea în preformal, reintegrarea în modul nediferenţiăt aî preexistentei. Ieşirea din apă repetă actul cosmogonic al manifestării formale; imersiunea echivalează cu o disolulie a formelor. De aceea, simbolismul Apelor implică atît Moartea, cît si Renaşterea. Contactul cu apa comportă tot-

deauna o regenerare: pe de o parte, pentru că disoluţia este urmată de o „nouă naştere", pe de altă parte, pentru că imersiunea fertilizează şi amplifică potenţialul vieţii. Cosmogonie! acvatice îi corespund — la nivel-antropologic — hilo-geniile, credinţe potrivit cărora specia umană s-a născut din Ape. Potopul

sau scufundarea periodică a continentelor (mituri de tipul „Atlantida") au drept corespondent, la nivel uman, „a doua moarte" a sufletului („umiditatea" şi (eimon-ul Infernului etc.) sau moartea iniţiatică prin botez. Dar, atît în plan cosmologic, cit şi în plan antropologic, cufundarea în Ape echivalează nu cu o extincţie definitivă, ci cu o reintegrare trecătoare în nediferenţiat, urmată de o nouă creaţie, de o nouă viaţă sau de un om nou, după cum e vorba de un moment cosmic, biologic ori soteriologic. Din punctul de vedere al structurii, „potopul" este comparabil cu „botezul", iar libaţia funerară — cu lustraţiile nou-născuţilor sau cu băile rituale de primăvară, dătătoare de sănătate şi fertilitate.
în orice ansamblu religios le întîlnim, Apele îşi păstrează, neabătut funcţia: , ele dezintegrează, desfiinţează formele, „spală păcatele" — purificatoare şi regeneratoare totodată. Destinul lor este să preceadă Creaţia si să o resoarbă, incapabile să-şi depăşească propria modalitate, să se manifeste în forme, adică. Apele nu pot transcende condiţia virtualului, a germenilor şi a latenţelor. Tot ce e formă se manifestă dincolo de Ape, despărţindu-se de ele. în schimb, de cum s-a desprins de Ape, de cum a încetat să mai fie virtuală, orice „formă" cade sub legea Timpului si a Vieţii; ea capătă limite, participă la devenirea

universală, se supune istoriei, se deteriorează şi sfîrşeşte prin a se goli de substanţă — afară numai dacă nu se regenerează prin cufundări periodice în Ape sau nu repetă „potopul" cu corolarul lui „cosmogonic". Lustraţiile şi purificările rituale cu apă au drept scop actualizarea fulgurantă a momentului intemporal (in iUo tempore) în care s-a petrecut creaţia; ele sînt repetarea simbolică a naşterii lumilor sau a naşterii „omului nou".
în toate acestea, un fapt rămîne esenţial: sacralitatea Apelor şi structura cosmologiilor şi a apocalipselor acvatice n-or putea fi revelate integral declt prin simbolismul acvatic, singurul „sistem" capabil să integreze toate revelaţiile particulare ale nenumăratelor hierofanii (a se vedea lucrarea noastră Trăite, p. 383 Itrad. rom. Mariana Noica, 1992, p. 409 — n.t.J). Aceasta este, de altfel, legea oricărui simbolism: ceea~cc valorizează (şi corectează!) diversele semnificaţii ale hierofanillor este ansamblul simbolic. „Apele Morţii", de exemplu, nu-şi dezvăluie sensul profund decît în măsura în care cunoaştem structura simbolismului acvatic. Particularitatea aceasta a simbolismului nu rămîne fără consecinţe pentru „experienţa" sau pentru „istoria" unui simbol oarecare. Reamintind trăsăturile fundamentale ale simbolismului acvatic, am avut în vedere un anume obiectiv precis: noua valorizare religioasă a Apelor instaurată de creştinism. Părinţii Bisericii n-au pierdut din vedere să exploateze anumite valori precreştine şi universale ale simbolismului acvatic, cu riscul de a le îmbogăţi cu semnificaţii inedite prin raportare la drama istorică a lui Cristos. In altă lucrare (Trăite, p. 175 [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 190 — n.t\), am su-

pus atenţiei două texte patristice referitoare — unul, la valorile soteriologice ale apei, celălalt, la simbolismul moarte-renaştere al botezului. Pentru Tertullian (De boptismo, IH-V), apa a fost, prima, „lăcaşul Sfîntului Duh, care o prefera atunci tuturor celorlalte elemente... Apei i s-a poruncit mai întîi să creeze fiinţe vii... Apa mai întii a zămislit ceea ce are viaţă, ca să nu rămînem uimiţi atunci cînd, într-o zi, ea va face să nască viaţa în botez, în plăsmuirea omului însuşi, Dumnezeu a folosit apa spre a-şi împlini înfăptuirea... Orice apă obişnuită capătă deci, datorită străvechiului' privilegiu cu care a fost dăruită la originile ei, virtutea de a fi sanctificată în chip de taină, cu condiţia ca, pentru aceasta, sa fie invocat harul Domnului. De îndată ce ruga se încheie, Sfintul .Duh coboară din ceruri şi poposeşte pe ape, sfinţindu-le prin puterea sa procreatoare; sfinţite astfel, apele primesc la rindul lor virtuţi sanctificatoare... Ceea ce altădată le-cuia trupul, vindecă acum sufletul; ceea ce aducea sănătate pentru un timp, aduce mîntuirea pentru veşnicie..."
„Omul vechi" moare prin cufundare în apă şi dă naştere unei fiinţe noi, regenerate. Acest simbolism este admirabil exprimat de loan Gură-de-Aur (Homif. in loh., XXV, 2), care, vorbind despre plurivalenta simbolică a botezului,

scrie: _E1 reprezintă moartea si înmormîntarea, viaţa şi învierea... Cînd ne cufundăm capul în apă, ca în--tr-un mormînl, omul vechi e înecat, în întregime înmormîntat; cînd ieşim din apă, apare dintr-o dată omul nou."
Cum se observă, interpretarea lui Tertullian şi a lui loan Gură-de-Aur se armonizează perfect cu structura simbolismului acvatic. Intervin totuşi în această valorizare creştina a Apelor anumite elemente noi, legate de o „istorie", în cazul nostru — Istoria Sfintă. Studiile recente ale lui P. Lundberg, Jean Danielou şi Louis Beirnaert au arătat pe larg cit e de saturat simbolismul botezului de aluzii biblice1, în primul rind, este vorba de valorizarea botezului ca o coborire în adîncul Apelor pentru înfruntarea monstrului marin. Această coborire are un model: intrarea lui Cristos în Iordan, care a fost totodată o coborire în Apele Morţii. „Chirii din Ierusalim vorbeşte într-adevăr despre cufundarea în scăldătoarea botezului ca despre o coborire în apele morţii, care sînt lăcaşul balaurului mării, raportînd-o la imaginea lui Cristos intrind în Iordan în timpul botezului pentru a zdrobi puterea balaurului ascuns în riu: «Balaurul Behemoth, scrie Chirii, se afla, potrivit lui Iov, în ape şi lăsa Iordanul să-i pătrundă în gură. Dar, pentru că trebuiau zdrobite cape-I tele balaurului, Isus, coborît în ape, 1-a ţintuit ! pe cel temut, pentru ca noi să căpătăm pute-t rea de a călca peste scorpioni şi şerpi. Etc.»"2. Tot Chirii îl avertizează pe catehumen: „Balaurul l stă la marginea drumului pîndindu-i pe cei ce trec, fereşte-te să nu te muşte! Tu te îndrepţi

1 P. Lundberg, La Typologie baptismale dans l'ancienne t Sglise (Uppsala-Leipzig, 1942): Jean Danielou. S. J., Socra-t mentum jilţuri. Etudes sur Ies originea de la typologie biblicp-ie : (Paris, 1950), pp. 13-20, 55-85 şi possun; id., Bibie ei f lĂturgie (Paris, 1951), pp. 29-"l73; Louis Beirnaert, S. J., ..La l Dimerision mythique dans le sacrament aii sme chretien" ţ (Emnos-Jahrbuch, 1949, voi. XVII, Ztirich, 1950, pp. 255-;"286). Frumoasele cărţi ale lui P. Lundberg şj J. Danielou E conţin în plus bogate indicaţii bibliografice.

2 J. Danielou, Bibie et Liturgic, pp. 58-59; vezi şi Sacra-^Hpntmnjiiluri, pp. 58 sq.; Lundberg, op. cit, pp. 148 sq.

către Tatăl duhurilor, dar trebuie să treci peste acest balaur" (cit. Beimaert, p. 272}. Aşa cum se va vedea curind, cufundarea şi lupta cu monstrul marin sînt o probă iniţiatică atestată şi în alte religii.
Urmează valorizarea botezului ca antitupos al potopului. Cristos,- noul Noe, ieşit biruitor din Ape, a devenit conducătorul unei 'alte seminţii (Iustin, citat de Danielou, Sacramentum futuri, p. 74). Potopul simbolizează astfel atit coborirea in adîncurile marii, cit şi botez.ul. După Irineu, el este imaginea mîntuirii prin Cristos si a judecării păcătoşilor (Danielou. Sacramentum Juturi, p.72). „Potopul a fost deci o imagine pe care botezul a împlinit-o... Aşa cum Noe a înfruntat marea morţii, în care fusese nimicită omenirea incărcată de păcate, şi a ieşit din ea. tot astfel nou! botezat coboară in scăldătoarea botezului ca să înfrunte balaurul mării într-o luptă supremă şi să iasă din ea învingător..." (ibid., p. 65). Dar, tot în legătură cu ritul botezului, Cristos a fost comparat cu Adam. Paralela Adam-Cristos capătă deja un loc foarte important în teologia Sfîntului Pavel. „Prin botez, afirmă Tertullian. omul recîştigă asemănarea cu Dumnezeu" (De bapt. V). Pentru Sfîntul Chirii, „botezul este nu numai curăţirea de păcate si dobîndirea harului de fiu al lui Dumnezeu, ci şi antityposul Patimilor lui Cristos" (citat de Danielou. Bibte et Lltwgie, p. 61). Nuditatea în botez comportă şi ea o semnificaţie în acelaşi timp rituală şi metafizică: este lepădarea „vechilor vesminte ale stricăciunii şi ale păcatului, pe care cel botezat le scoate după pilda lui Cristos — veşminte cu care fusese îmbrăcat Adam după păcat" (Danielou, p. 55). dar

şi întoarcerea la neprihănirea dintru început, ia condiţia lui Adam dfe dinainte de cădere. „O, lucru de minune! scrie Chirii. Aţi fost goi sub ochii tuturor şi nu v-aţi ruşinat. Pentru cq purtaţi în voi. cu adevărat, imaginea lui Adam cel dinţii, care stătea gol în Rai fără să se simtă ruşinat" (citat de Danielou, op. cit, p. 56). Simbolismul botezului nu-şi rezumă la atît bogăţia referinţelor biblice şi mai ales

reminiscenţele paradisiace, dar aceste cîteva texte spun suficient pentru scopul nostru. Deoarece urmărim să dăm nu atit o descriere a simbolismului botezului, cît o situaţie a inovaţiilor aduse acestuia de creştinism. Părinţii Bisericii primitive gîndeau simbolismul botezului aproape numai ca pe o tipologie: ei erau preocupaţi să descopere corespondenţe intre cele două Testamente3. Autorii

3 Amintim sensul şi caracterele de bază ale tipologiei. „Punctul ei de plecare se află chiar în Vechiul Testament. Profeţii au prorocit intr-adevăr poporului lui Israel, in (impui captivităţii lui. că Dumnezeu avea să sâvîrşfască în viitor f;ipte asemănătoare cu cele pe care Ic-a împlinii in trecut, şi chiar mai mari încă. Va veni, astfel, un nou Poiop, care va nimici, lumea, căzută in păcat, dar din care o parte va ti

i crulală spre a da naştere unei noi umanităţi: va începe un nou Exod, prin care Dumnezeu, cu puterea lui, va elibera omenirea prinsă în robia idolilor; şi va fi un nou Paradis, în care Dumnezeu îşi va aduce poporul mint uit. Aceasta | constituie o prirnă tipologie, pe care o putem numi escatologică, deoarece, pentru profeţi, asemenea evenimente viitoare sînt aie sfirşitului lumii. Noul Testament n-a inventat

t deci tipologia, ci a arătat numai că ea se realizase in • persoana lui Isus din Nazaret. intr-adevăr. cu Isus.

, evenimentele de la sfirsitul, de la desăvîrşîrea timpurilor şi-au găsit împlinirea. El este Noul Adam, cu care au sosit timpurile Paradisului viitor, în el a fost împlinită distrugerea lumii păcatului, distrugere pe care o simbolizase potopul, în el s-a săvîrşil adevăratul Exod. care a eliberat poporul lui

moderni sînt înclinaţi sa le urmeze exempiul: în loc să reaşeze simbolismul creştin în cadrul simbolismului „general", universal atestat de religiile lumii necreştine, ei persistă să-1 raporteze exclusiv la Vechiul Testament. După aceşti autori, ceea ce s-ar manifesta in simbolismul creştin ar fi nu sensul general şi imediat al simbolului, ci valorizarea lui biblică.

Atitudinea se explică uşor. Avîntul studiilor biblice şi tipologice din ultimul sfert de veac denotă o reacţie împotriva tendinţei de a explica creştinismul prin misterele şi gnozele sincretlste, o reacţie şi împotriva „confuzionismului" anumitor scoli comparatiste. Liturghia şi simbolica creştina sînt legate direct de iudaism. Creştinismul este o religie istorică, avîndu-şi .rădăcinile împlîntate adine în cealaltă religie istorică, a evreilor. Ca atare, pentru a explica sau pentru a înţelege mai bine anumite taine sau anumite simbolisme, nu avem decît să le căutăm „prefigurările" în Vechiul Testament, în perspectiva istoricistă a creşti-nismului, totul apare natural: revelaţia a avut o istorie; revelaţia dinţii, care s-a petrecut în zorii timpurilor, supravieţuieşte încă printre popoare, dar pe jumătate uitată, mutilată, coruptă; singura cale care ne readuce la ea trece prin istoria lui Israel: revelaţia s-a păstrat deplină numai în

Dumnezeu de asuprirea diavolului. Predica apostolică a folosit tipologia ca argument pentru a stabili adevărul mesajului ei, arătînd că Cristos continua şi depăşeşte Vechiul Testament: „Toate acestea li se înlîmplau aeelora ca semne cu tîlc [typikos] şi au fost scrise ca să luăm învăţătură noi" (l Cor. X 11 Itrad. rom. cit. Vasile Radu şi Gala Galaction, 1939. p. 1279 — n.t.]). Este ceea ce Sfîntul Pavel numeşte consofatto Scripfurarum" (J. Daniclou, Bihte el Liturgic, pp. 9-10). car,

cărţile sfinte ale Vechiului Testament. După cum vom vedea mai bine în continuare, iudeo-creş-tinismul caută să nu piardă contactul cu istoria sfîntă, care, spre deosebire de „istoria" tuturor celorlalte popoare, este singura reală si singura care are o semnificaţie: căci cel ce o face este însuşi Dumnezeu. Preocupaţi înainte de orice de a se integra într-o istorie care era în acelaşi timp o revelaţie, prevăzători să nu fie confundaţi cu „iniţiaţii" diverselor religii de mistere şi ai numeroaselor gnoze care abundau la sfîrşitul Antichităţii, Părinţii Bisericii erau constrînşi să se cantoneze într-o atitudine polemică: respingerea oricărei forme de „păgînism" era absolut necesară pentru triumful mesajului lui Cristos. Ne putem întreba dacă această atitudine polemică continuă să se

impună tot atlt de riguros în zilele noastre. Nu vorbim ca teolog; nu avem nici responsabilitatea, nici competenţa acestuia. Dar, pentru cine nu se sirnte răspunzător de credinţa semenilor săi, este evident că simbolismul iudeo-creştin al botezului nu contrazice cu nimic simbolismul acvatic universal răspîndit. Totul poate fi regăsit în el: lui Noe şi potopului le corespunde, în nenumărate tradiţii, cataclismul care a pus capăt unei .umanităţi" („societăţi"), exceptat fiind un singur om, care va deveni Strămoşul mitic al unei noi omeniri. .Apele Morţii" sînt un laitmotiv al mitologiilorvpaleoorientale, asiatice şi oceaniene. Apa „ucide" prin excelenţă: dizolvă, nimiceşte orice formă. Tocmai de aceea este bogată în „germeni", este creativă. Simbolismul nudităţii în botez nu este nici el privilegiul tradiţiei iudeo-crcştine. Goliciunea rituală înseamnă integritate şi

plenitudine; „Paradisul" implică lipsa „veşmintelor", adică absenta „uzurii" (imagine arhetipală a Timpului). Iar nostalgia Paradisului este universală, chiar 'dacă formele ei de manifestare variază aproape la nesfîrşit (cf. şi Troiţe, pp. 327 sq. ţtrad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 350 sq. — rit.]}. • Orice nuditate rituală presupune un model intem-poral, o imagine paradisiacă. Monştrii adîncu-rilor pot fi întîlniţi în multe tradiţii: Eroii, Iniţiaţii coboară în străfunduri spre a înfrunta monştrii marini — iar aceasta este o încercare tipic iniţiatică. Desigur, variantele abundă: uneori, dragonii stau de pază la o „comoară", imagine sensibilă a sacrului, a realităţii absolute; biruinţa rituală (= iniţiatică) împotriva -monstrului-străjer echivalează cu cucerirea nemuririi (cf. Troiţe, pp. 182 sq.. 252 sq. itrad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 198 sq,. 272 sq. — n.t.|). Botezul este pentru creştin o taină, pentru că a fost instituit de Cristos. Chiar dacă el reia ritualul iniţiatic al încercării (= lupta împotriva monstrului), al morţii si al învierii simbolice (= naşterea omului nou). Nu spunem că iudaismul sau creştinismul „au împrumutat" asemenea mituri şi simboluri din ^ religiile popoarelor vecine; nu era nevoie; iudaismul a moştenit o, preistorie şi o lungă istorie religioasă, în care toate acestea existau deja. Nu era necesar nici chiar ca un simbol sau altul să se fi păstrat în iudaism „treaz", in integritatea lui; era destul să supravieţuiască un grup de imagini, chiar obscure, din timpurile premozaice: astfel de imagini erau apte să recîştige în orice moment o puternică actualitate religioasă.
Unii Părinţi ai Bisericii primitive au apreciat avantajul corespondenţei dintre imaginile arhe-

tipale propuse de creştinism şi Imaginile care sint un bun comun al umanităţii. „Una dintre grijile lor cele mai statornice este tocmai să demonstreze necredincioşilor corespondenţa dintre marile.simboluri care se adresează psihicului în mod nemijlocit expresiv şi convingător, şi dogmele religiei noi. Pentru cei ce tăgăduiesc învierea din morţi, Teofil din Antiorjia invocă semnele (t E x \j.r\p i a] pe care Dumnezeu le pune pentru noi în marile fenomene ale naturii: începutul şi sfirşitul anotimpurilor, zilelor şi nopţilor. El spune chiar: «Seminţele şi fructele nu înviază şi ele?». Pentru Clement din Roma, «ziua şi noaptea indică învierea: noaptea se duce, ziua se iveşte; ziua trece, noaptea soseşte»" (Beirnaert, op. cit, p. 275). Pentru apologeţii creştini, Imaginile erau încărcate de semne şi mesaje; ele arătau sacrul prin intermediul ritmurilor cosmice. Revelaţia pe care o aducea credinţa nu anula semnificaţiile „primare" ale Imaginilor: ea numai le adăuga o nouă valoare. Desigur, pentru credincios această nouă semnificaţie le eclipsa pe celelalte: ea singură valoriza Imaginea, o transfigura in revelaţie, învierea lui Cristos conta, iar nu „semnele" care puteau fi citite în natură; în cea mai mare parte a cazurilor, „semnele" nu erau înţelese decît după , ce, în străfundul sufletului, apărea credinţa, însă misterul credinţei interesează experienţa creştină, teologia si psihologia religioasă, si depăşeşte cercetarea noastră; din perspectiva pe care ne-am propus-o, un singur lucru are importanţă: că orice nouă valorizare a fost totdeauna condiţionată de structura însăşi a Imaginii, aşa încît se poate spune despre o Imagine că-şi aşteaptă împlinirea sensului.

Efectuînd o analiză a Imaginilor baptismale. Părintele-reverend Beirnaert recunoaşte existenţa „unei relaţii între reprezentările dogmatice, simbolizările religi'ei creştine şi arhetipurile activate de simbolurile naturale. Cum altfel ar putea cei ce se pregătesc de botez să înţeleagă imaginile simbolice care li se oferă, dacă ele n-ar răspunde aşteptării lor obscure?" (op. cit., p. 276). Autorul nu se miră că „mulţi catolici au revenit pe calea credinţei prin astfel de experienţe" (ibid.). Bineînţeles, adaugă Părintele-reverend Beimaert, experienţa arhetipurilor nu afectează experienţa credinţei: „Poate exista acord în a recunoaşte legătura dintre simbolurile religioase şi psihic — şi totuşi cei în cauză să fie, unii, credincioşi, iar. alţii, necredincioşi. Credinţa înseamnă deci altceva decît această recunoaştere [•••] Actul credinţei operează aşadar o despărţire în lumea reprezentărilor arhetipale. O dată cu el, şarpele. balaurul, tenebrele, Diavolul desemnează ceea ce trebuie abandonat; iar singurele reprezentări recunoscute a fi apte să intermedieze mîntuirea sînt cele stabilite ca atare de comunitatea istorică" (ibid., p. 277).

Imagini arhetipale si simbolism creştin

Şi totuşi — Părintele-reverend Beirnaert o recunoaşte '— chiar dacă imaginile şi simbolismul tainelor creştine nu Yrimit pe credincios „dintru început la mituri şi la arhetipuri imanente, ci la intervenţia Puterii Divine în istorie, sensul acesta nou nu poate nesocoti permanenţa sensului vechi. Reluînd marile reprezentări şi simbolizări
proprii omului religios prin natura lui, creştinismul le-a preluat şi virtualităţile, şi puternica influenţă asupra psihicului abisal. Dimensiunea mitică si arhetipală, chiar dacă de aici înainte apare subordonată alteia, nu rămîne mai puţin reală. 'Creştinul poate fi un om care a renunţat să-şi mai caute mîntuirea spirituală în mituri şi în experienţa arhetipurilor imanente — prin aceasta, el n-a renunţat însă la tot ce semnifică şi îndeplinesc miturile şi simbolizările pentru omul psihic, pentru microcosmos [..-l Faptul că Cristos si Biserica au reluat marile imagini care sînt soarele, luna, lemnul, apa, marea etc. înseamnă o evanghelizare a forţelor afective pe care toate acestea le desemnează, întruparea nu trebuie re-dusă la o simplă în-carnare. Dumnezeu a pătruns pînă în inconştientul colectiv, spre a-1 mîntui şi împlini. Cristos a coborît în infern. Cum să ajungă mîntuirea în inconştientul nostru dacă nu-i vorbeşte în limba lui, dacă nu-i preia categoriile?" (L. Beirna-ert, pp. 284-285).

Textul de mai sus aduce precizări importante cu privire la raporturile dintre simbolismele „imanente" şi credinţă. După cum am spus, problema credinţei rămîne în afara consideraţiilor de faţă. ÎJn aspect al ei ne interesează totuşi: credinţa creştină e legată de o revelaţie istorică: numai manifestarea lui Dumnezeu în Timp asigură în ochii creştinului validitatea Imaginilor şi a sim-bolurilor. Am arătat că simbolismul acvatic „imanent" şi universal n-a fost nici abolit, nici dezarticulat în urma interpretărilor locale şi istorice iudco-creştine ale simbolismului botezului. Exprimîndu-ne oarecum simplist: istoria nu reuşeşte să modifice radical structura unui

simbolism „imanent". Istoria adaugă mereu semnificaţii noi, care însă nu distrug structura simbolului. Vom vedea mai departe consecinţele care decurg din acest fapt pentru filozofia istoriei şi pentru morfologia culturii. Deocamdată,. să ne oprim încă la cîteva exemple- *

Am vorbit [pp. 53 sq.) despre simbolismul Ar borelui Lumii, Creştinismul 1-a folosit, 1-a interpretat şi 1-a extins. Crucea, lucrată din lemnul Arborelui Binelui şi Răului, se substituie Arborelui Cosmic: Cristos însuşi e înfăţişat ca un Arbore (Origene). O omilie a lui Pseudo-Chrysostomos evocă Crucea ca pe un arbore ce „se. ridică de la pămînt la ceruri. Plantă nemuritoare, el se înalţă în centrul cerului şi al pămmtului; reazem neclintit al universului, legătură intre toate lucrurile. s susţinător al întregului pămînt locuft, împletitură cosmică, cuprinzînd în sine tot ciudatul amestec al firii omeneşti..." „Iar liturghia bizantină, în ziua înălţării Sfintei Cruci, pomeneşte şi astăzi «arborele vieţii crescut pe Calvar, arborele pe care împăratul veacurilor a răscumpărat mîntuirea noastră»,

arborele care, «răsărind din adîneurile pămîntului», «s-a înălţat, în mijlocul pămmtului şi sfinţeşte totul pînă la marginile lumii»"4. Imaginea Arborelui Cosmic se păstrează uimitor de pură. Foarte probabil, prototipul ar trebui căutat în înţelepciunea care, după Proverbe III, 18, „Porn al vieţii este ea pentru cei ce o stăpînesc" Itrad. rom. Vasile Radu şi Gala Galaction, 1939, p. 630 — şiisforie /201

4 Henri de Lubac, Aspecfs du Bouddhisme (Paris. 1951]. pp. 57, 66-67. Despre aceeaşi problemă, vezi R. Bauerreiss. -Arbor Vilae. «Lebensbaum» und seine Verwendung in titurgte. Kunst und Brauchtum des Abendlandes" (Munchen, 1938, AfohandliingeriderBayerisrhen Benediktiner-Akadernie, HI).

n.f.]. Această înţelepciune, comentează Părintele de Lubac (op. cit., p. 71), „pentru evrei, va fi legea; pentru creştini, va fi Fiul lui Dumnezeu". Alt prototip probabil este arborele apărut în vis lui Nabucodonosor: „Priveam şi iată că am văzut un copac foarte înalt în mijlocul pămîntului etc." (Cartea lui Danii! IV, 7-15 [trad. rom. Vasile Radu şi Gala Galaction, 1939, p. 847 — n.t.]).

Părintele-reverend de Lubac admite că, la fel ca simbolul Arborelui Cosmic din tradiţiile indiene, Imaginea Crucii = Arborele Lumii continuă în creştinism un „vechi mit universal" (op. cif., p. 75). Dar el se grăbeşte să scoată în evidenţă inovaţiile aduse de creştinism. De exemplu, în continuarea omiliei lui Pseudo-Chrysostomos vedem că Universul este Biserica: „ea este noul macrocosmos, cu care sufletul creştin este asemenea în mic" (ibid., p. 77). Şi cîte alte deosebiri între Buddha şi Cristos, între stîlpul din Sanci şi Cruce nu sar în ochi {ibid., pp. 77 sq.)! Deşi convins că folosirea in budism şi creştinism a unei astfel de Imagini „nu e la urma urmelor decît o chestiune de limbaf (p. 76), eminentul teolog pare a exagera importanţa particularităţilor istorice: „Dar toată problema e să ştim care sînt, în fiecare caz, natura şi gradul de originalitate a «versiunii particulare"" (ibid., p. 169, n. 101).

La atît să se rezume oare întreaga problemă? Sîntem oare efectiv condamnaţi să ne mulţumim numai cu analiza exhaustivă a „versiunilor particulare", care reprezintă, pînă la urmă, o istorie locală? Să nu deţinem nici un mijloc de a aborda Imaginea, simbolul, arhetipul în însăşi structura lor. în acea totalitate care îmbrăţişează toate „istoriile", păstrîndu-le totuşi individualitatea?

Numeroase texte patristice şi liturgice compară Crucea cu o scară, cu o coloană sau cu un munte (Lubac, pp. 64-68). Aceste imagini sînt, ne amintim, expresii universal atestate ale „Centrului Lumii". Crucea a" fost asimilată cu Arborele Cosmic tocmai ca simbol al Centrului Lumii. Iar aceasta dovedeşte că Imaginea Centralul se impunea în mod natural spiritului creştin. Prin Cruce (=" Centru], se săvîrşeşte comunicarea cu Cerul şi, totodată, prin ea Universul întreg este „mîntuit" (vezi mai sus, p. 53). Dar noţiunea de „iruntuire"- reia de fapt si completează noţiunile de reînnoire continuă "şi regenerare cosmică, de fecunditate universală şi sacralitate, de realitate absolută şi, pînă la urmă, de nemurire'— toate, noţiuni care coexistă m. simboiismul Arborelui Lumii (cf. lucrarea noastră Trăite, pp. 234 sq. [trad. rom. Mariana Noica, 1992, pp. 253 sq. — rU.]}.

Dorim să fim. bine înţeleşi: nu contestăm importanţa istoriei şi, în cazul iudeo-creştinismului, a credinţei pentru a aprecia la justa lui valoare' un simbol sau altul, aşa cum a fost el înţeles şi trăit îhtr-o cultură determinată; cbiar vom" insista asupra acestui lucru ceva mai departe. Totuşi, nu prin „situarea" unui simbol în istoria lui va fi rezolvată problema esenţială, adică: ceea ce ne revelează totalitatea unui simbolism, iar nu o „versiune particulară" a unui simbol. Observăm de pe acum că diversele semnificaţii ale unui simbol se leagă între ele, se solidarizează în chip de sistem; contradicţiile care pot fi descoperite între diversele versiuni particulare sînt cel mai frecvent numai aparente: ele se rezolvă îndată ce simbolismul este considerat în ansamblul său,

îndată ce i se descoperă structura. Orice nouă valorizare a unei Imagini arhetipale încununează şi desăvîrşeşte pe cele vechi: „mintuirea" revelată prin Cruce nu anulează valorile precreştine ale Arborelui Lumii, simbol prin excelenţă

al unei renovatio integrale: dimpotrivă, Crucea vine să încoroneze toate celelalte valenţe şi semnificaţii5. Să subliniem încă o dată că această nouă valorizare adusă de echivalenţa Arbore Cosmic = Cruce s-a produs în istorie si printr-un eveniment istoric: Patimile lui Cristos. Vom vedea numai-decît: marea originalitate a iudeo-creştinismului a constituit-o Transfigurarea Istoriei în ţeofanie.

Iată un alt exemplu. Ştim că şamanul coboară în Infern să caute şi să recupereze sufletul

5 Simbolismul este întărit de faptul că Arborele Vieţii stă alături, în ornamentarea baptisteriilor. cu Cerbul, încă o imagine arhaica a reînnoirii ciclice (cf. Hcnri-Charles Puech, „Le Ceri et Ie Serpent", Cahiers archeologiqu.es. IV, 1949, pp. 17-60, mai ales pp. 29 sq.]. Or, în China protoistorică, în Altai, în unele culturi din America Centrală şi de Nord (îndeosebi, la populaţiile maya şi pueblo). cerbul este unul dintre simbolurile creaţiei continue şi ale renovatio, tocmai tlin cauza reînnoirii periodice a coarnelor lui; cf. C. Hentze, ..Commeni ii faut lire l'iconograpliie d'un vase cn bronze rhinois de la pcriode Chang" (Conferenxe I.S.M.E.O., voi. I, Roma, 1951. pp. 1-60), pp. 24 sg.; Bronzegerăt, Ku.lttxu.iten, Religion im ăltesten China der Schang-Zeit (Antwerpcn, 1951), pp. 210 sq. în tradiţiile greceşti, cerbul îşi înnoieşte coarnele mîncînd şerpi si adâpîndu-se imedial din apele unui izvor: coarnele îi cad,'iar cerbul este întinerit pentru cincizeci sau cinci sute de ani (vezi referinţele la Puech, p. 29). Duşmănia dintre cerb şi şarpe este de ordin cosmologic: cerbul se află in legătură cu focul şi cu zorile (China. Altai, America ele.), şarpele este una dintre Imaginile Nopţii şi ale vieţii larvare, subpămintene. Dar şarpele este şi el un simbol al reînnoirii periodice, cu toate că pe un alt. nivel, în fapt, opoziţia cerb (sau vultur) — şarpe este mai curind imaginea dinamică a unei „perechi de contrarii" care trebuie reintegrată.

bolnavului, răpit de demoni6. Orfeu coboară şi el în Infern, să-şî aducă soţia, Euridice, moartă de curind. Mituri asemănătoare există şi în alte părţi; în Polinczia. America de Nord, Asia Centrală (aici, mitul făcînd parte constitutivă dintr-o literatură orală de structură şamanică), se povesteşte despre un erou care coboară în Infern spre a salva sufletul soţiei sale, moarte; el reuşeşte în miturile polineziene şi central-asiatice, dar înregistrează acelaşi eşec ca Orfeu în miturile nord-americane. Să nu ne grăbim să tragem de aici o concluzie oarecare. Să consemnăm numai un amănunt: Orfeu este cintăreţul îmblînzitor de fiare sălbatice, medicul, poetul şi civilizatorul; aşadar, el întruneşte exact funcţiile cu care e înzestrat şamanul „societăţilor primitive". Acesta din urmă este mai mult decît un tămăduitor şi un specialist în tehnicile extatice: el este- şi prietenul şi stăpînul animalelor sălbatice, le imită glasurile, se preface în animal; el este, în plus, cîntăreţ, poet, civilizator. Să menţionăm în sfirşit că şi Isus coboară în Iad, să-1 mîntuiască pe Adam, să restituie omului căzut în păcat integritatea (iar una dintre consecinţele decăderii omului a fost tocmai pierderea puterii asupra animalelor).

Avem dreptul să-1 considerăm pe Orfeu „şaman" şi să comparăm coborirea lui Cristos în Iad cu coborîrile similare ale şamanilor în timpul extazului? Totul stă împotrivă: în diversele culturi şi religii — siberiana sau nord-americană,

6 Pentru ţoale acestea, a se vedea lucrarea noastră Le Chamanisme el Ies techniqiieş arctidiqLies de l'extase (Paris. 1951).

greacă, iu deo- creşti na — aceste coborîri sînt valorizate foarte diferit. E inutil să insistăm asupra acestor deosebiri, care sar în ochi. Un element totuşi Ie rămîne comun şi nu trebuie pierdut din vedere: persistenţa motivului coborîrii.în Infern întreprinse pentru salvarea unui suflet; că este vorba despre sufletul unui bolnav oarecare (şamanism stricto sensu), al soţiei (mituri greceşti, nord-americane, polineziene, central-asiau'ce) sau al omenirii întregi (Cristos}, deocamdată nu contează prea mult. în^ toate situaţiile acestea, coborirea nu mai are însă doar caracter iniţiatic, nu mai este întreprinsă doar pentru un avantaj personal, ea -urmăreşte un scop „mîntuitor"; „se moare" şi „se înviază"

nu pentru' a desăvârşi o iniţiere — deja cîştigată —, ci pentru a salva un suflet. O notă nouă caracterizează arhetipul iniţierii: moartea simbolică nu mai slujeşte exclusiv propriei perfecţionări spirituale (în fapt — cucerirea nemuririi), ci se săvîrşeşte pentru salvarea celorlalţi Nu pretindem in nici un fel că am vedea in şamanul primitiv sau în Orfeul nord-ame-rican ori polinezian prefigurarea lui Cristos, Constatăm numai că arhetipul iniţierii conţine si această valenţă a „morţii" (= coborire în Infern) în folosul altcuiva. (Să mai remarcăm că şedinţa şamanică în timpul căreia se produce „coborîrea în Infern" echivalează cu o experienţă mistică; şamanul este „în afara lui", sufletul său i-a părăsit trupul.) Altă experienţă şamanică fundamentală este ascensiunea celestă: cu ajutorul Arborelui Cosmic crescut în „Centrul Lumii", şamanul pătrunde în Ceruri, unde-1 întîlneşte pe zeul suprem. Toate misticile, se ştie, folosesc simbolismul ascensiunii

pentru a reprezenta însăşi înălţarea sufletului omenesc şi unirea cu Dumnezeu. Nimic nu permite să identificăm urcarea la cer a şamanului cu înălţarea lui Buddha, a lui Mahomed sau a lui Cristos: chiar conţinutul experienţelor extatice respective este diferit. Ceea ce nu împiedică totuşi ca noţiunea de transcendenţă să fie exprimată universal printr-o Imagine a înălţării şi ca experienţa mistică, oricare i-ar fi leagănul religios, să implice totdeauna o ascensiune celestă. -Mai mult: anumite extaze şamanice determină declanşarea unor experienţe fotice, care seamănă pînă la confundare cu experienţele similare ale marilor mistici istorice (India, Extremul Orient, lumea mediteraneană, creştinismul).

După Părinţii Bisericii, viaţa mistică consistă într-o întoarcere în Rai7. Una dintre caracteristicile reinstaurării cpndiţiei paradisiace va fi tocmai puterea asupra animalelor, care constituie (de mult un privilegiu al şamanilor şi al lui Orfeu. Or, reintegrarea Paradisului se regăseşte în misticile arhaice şi primitive înglobate în mod obişnuit sub numele de şamanism. Am arătat în altă parte că transa şamanică restabileşte situaţia omului primordial: în timpul transei, şamanul redobîndeste existenţa paradisiacă a Primilor Oameni, care nu erau rupţi de Dumnezeu. Tradiţiile ne vorbesc, într-adevăr, despre un timp mitic în care omul comunica direct cu zeii cereşti; urcînd pe un munte, pe un arbore, pe o liană etc., Primii Oameni se puteau ridica la Ceruri cu adevărat şi

7 Vezi Dom Stolz, Theologie de la myslique; J. Danielou, Sacrarnentum fliturі. Este vorba rnai curînd de o anticipare, căci plenitudinea reintegrării Paradisului nu se va realiza decît după moarte. i

fără efort. La rindul lor. Zeii coborau regulat pe pămînt, amestecindu-se cu Oamenii, în urma unui eveniment mitic oarecare (în general, o eroare de ritual), comunicaţiile dintre Cer şi Pămînt au fost rupte (Arborele, liana au fost tăiate etc.), iar Dumnezeu, s-a retras în înaltul cerului, (în multe tradiţii, această izolare a zeului ceresc s-a exprimat prin transformarea lui ulterioară în deus otiosus.} Şamanul insă, printr-o tehnică al cărei secret îl deţine, reuşeşte să restabilească — provizoriu şi numai în folos personal — comunicaţiile cu Cerul şi să reia dialogul cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, el izbuteşte să suprime istoria (întregul timp scurs de la „cădere", de la întreruprerea legăturilor directe dintre Cer şi Pămînt); el se reîntoarce în urmă, reintegrează condiţia paradisiacă primordială. Această reintegrare a unui illud tempus mitic se produce în extaz: extazul samanic poate fi considerat fie condiţia, fie consecinţa recăpătării condiţiei paradisiace. în orice caz, este clar că experienţa mistică a „primitivilor" e şi ea legată de reintegrarea extatică a „Paradisului"8.

Nu încercăm să explicăm mistica iudeo-creş-tină prin şamanism, nici să identificăm „elemente şamanice" în creştinism. Există totuşi un aspect a cărui importanţă nu poate scăpa nimănui: experienţa mistică a „primitivilor'', ca şi viaţa

s Bineînţeles, experienţa extatică a şamanului nu poate fi redusă la această „întoarcere in Paradis": se regăsesc in ea multe alte elemente. Deoarece amconsacrat acestei probleme extrem de complexe o carte întreagă, nu credem necesar să reluăm încă o dată discuţia. Să notăm totuşi că iniţierea şamanică constă intr-o experienţă extatică de moarte si de înviere, experienţă hotărîtoare,

pe care o regăsim în toate misticile istorice, inclusiv cea creştină.

mistică a creştinilor, implică recuperarea condiţiei paradisiace primordiale. Echivalenţa viaţă mistică = întoarcere în Paradis nu este deci un hapax iudeo-crestin creat prin intervenţia lui Dumnezeu în istorie, ci un „dat" uman unii>ersal de o incontestabila vechime.
Să remarcam şi aici că „intervenţia lui Dumnezeu în istorie", adică revelaţia divină realizată în Timp, reia şi întăreşte o „situaţie atemporală". Revelaţia primită de _iudeo-creştinism numai într-un timp istoric care nu se mai repetă şi care face din ea, pînă la urma, o istorie cu sens unic — umanitatea arhaică o păstrează în mituri; totuşi, atît experienţa mistică a „primitivilor*, cit şi viaţa mistică â creştinilor se traduc prin acelaşi arhetip: reintegrarea Paradisului originar. Se observă astfel că istoria —- în cazul nostru, Istoria Sfintă — n-a inovat nimic: la primitivi, ca şi la creştini, reintegrarea mistică a Paradisului constituie totdeauna o întoarcere paradoxală in illud tempus, un „salt în urmă" desflinţînd timpul şi istoria.
în consecinţă, simbolismul biblic creştin, deşi încărcat cu un conţinut istoric pînă la urmă „provincial" — căci orice istorie locală este provincială în raport cu istoria universală considerată în ansamblul ei —, rămîne totuşi universal, ca orice simbolism coerent. Ne putem întreba chiar dacă „accesibilitatea" creştinisrmirai nu se datorează în mare măsură simbolismului său; dacă imaginile universale pe care le reia, la rîndu-i, nu i-au uşurat considerabil difuzarea propriului mesaj. Căci o întrebare îl intrigă din capul locului pe necreştin: cum poate o istorie locală — istoria poporului evreu şi a primelor comunităţi iudeo-creştine — să pretindă a deveni modelul oricărei manifestări divine în Timpul concret, istoric? Credem că am prefigurat răspunsul: istoria sfîntă, chiar dacă apare în ochii unui privitor din afară ca o istorie locală, este în aceeaşi măsură o istorie exemplară, pentru că reia şi desăvîrşeşte Imagini transtemporale.
De unde vine atunci impresia aceea irezistibilă, încercată îndeosebi de necreştini, după care creştinismul a inovat în raport cu religiozitatea anterioară? Pentru un hindus care priveşte creştinismul cu simpatie, inovaţia cea mai frapantă (dacă se exceptează mesajul sau dumnezeirea lui Cristos) constă în valorizarea Timpului, în ultimă instanţă — în safuorea Timpului şi a Istoriei9. Se renunţă la reversibilitatea Timpului ciclic, se impune un Timp ireversibil, pentru că, de data aceasta, hierofaniile manifestate de Timp nu mai sint repetabile: Cristos a trăit o singură dată, o singură dată 'a fost răstignit si a înviat. De aici — plenitudinea clipei, ontologizarea Timpului: Timpul izbuteşte să fie, ceea ce vrea să spună că încetează să devină, că se transformă în eternitate. Să precizăm imediat că nu orice moment temporal prinde eternitatea, ci numai „momentul favorabil", clipa transfigurată de o revelaţie (indiferent dacă acest „moment favorabil" se numeşte sau nu kăiros). Timpul devine o valoare in

9 Vezi conferinţa lui Henri-Charles Puech, „Temps, Hisloire et Mythe dans le christianisme des premiers siecles" (în Proceedings of Ihe VII"* Congress Jor the History of Religions, Amsterdam. 1951, pp. 33-52); cf. şi lucrarea noastră Le Mythe de VEtemel Retour, pp. 152 sq. şi Karl Lowith, Meaning in Histary (Chicago, 1949).

măsura în care Dumnezeu se manifestă prin el, îi conferă o semnificaţie transistorică şi un ţel so-teriologic: căci n-a fost oare vorba totdeauna, în fiecare nouă intervenţie a lui Dumnezeu in istorie, de mîntuirea omului, deci de ceva care nu are nimic a face cu istoria? Timpul devine plenitudine prin însuşi faptul întrupării Cuumtului lui Dumnezeu; dar acest fapt transfigurează el însuşi istoria^ Cum ar putea să fie zadarnic şi gol Timpul care 1-a văzut pe Isus născîndu-se, suferind, murind şi înviind? Cum ar mai putea el să fie reversibil şi repetabil ad infinttuiri?
Din punctul de vedere al istoriei religiilor, iudeo-creştinismul prezintă hierofania supremă: transfigurarea evenimentului istoric în hierofante. Ceea ce înseamnă ceva mai mult decît hierofani-zarea Timpului, căci Timpul sacru apare curent în

toate religiile. De data aceasta, evenimentul istoric ca atare este cel care revelează maximum de transistoricitate: Dumnezeu nu doar intervine în istorie, ca în iudaism; el se întrupează într-o fiinţă istorică spre a suferi o existenţă istoriceşte condiţionată; aparent, Isus din Nazaret nu se deosebeşte prin nimic de contemporanii săi din Palestina, în aparenţă, divinul a fost în întregime absorbit de istorie: în fiziologia, în psihologia, în „cultura" lui Isus, nimic nu lasă să se întrevadă Dumnezeu-Tatăl însuşi. Isus mănîncă, digeră, suferă de sete şi de căldură ca_ orice evreu din Palestina, în realitate insă, „evenimentul istoric" pe care-1 constituie existenţa lui Isus este o teofanie totală: există în toate acestea un fel de efort cutezător de a salua -evenimentul istoric în sine, acordîndu-i maximă îndreptăţire de a fi.

în ciuda valorii atribuite Timpului şi Istoriei, iudeo-creştinismul n-a dus la istoricism, ci la o teologie a Istoriei. Evenimentul nu este valorizat pentru el însuşi, ci numai datorită revelaţiei pe care o comportă, revelaţie care-1 precedă şi îl transcende. Istoricismul propriu-zis este un produs al descompunerii creştinismului; el nu s-a putut constitui decît în măsura în care credinţa într-o transistoricitate a evenimentului se pierduse.

Un fapt rămîne totuşi: creştinismul se străduieşte să salveze istoria; mai întîi, pentru că atribuie o valoare timpului istoric, apoi deoarece pentru creştin evenimentul istoric, deşi se menţine ce este, devine apt să transmită un mesaj transistoric: toată problema rezidă în descifrarea acestui mesaj. Căci, după întruparea lui Cristos, creştinul e înclinat să caute intervenţiile lui Dumnezeu nu numai în • Cosmos (ajutîndu-se de hierofanii cosmice, de . Imagini şi simboluri), ci şi în evenimentele istorice, întreprinderea nu este totdeauna uşoară; se pot l descifra fără multă greutate „semnele" prezenţei dumnezeieşti în Cosmos, dar „semne" similare stau l ascunse si în Istorie.

într-adevăr, creştinul admite că, după întrupare, minunile nu mai sînt uşor de recunoscut; cea mai mare „minune" fiind tocmai întruparea, tot ce s-a manifestat clar ca miracol înainte de [Isus Cristos nu mai are nici sens, nici utilitate după venirea lui. Există, bineînţeles, un şir neîntrerupt de minuni acceptate de Biserică, dar toate au fost validate în funcţie de dependenţa lor faţă de Cristos, şi nu din cauza calităţii lor intrinseci de „minuni". (Se ştie că Biserica deosebeşte cu grija miracolele datorate „magiei" şi

„diavolului", de minunile produse prin harul dumnezeiesc.) Existenţa şi validitatea minunilor acceptate de Biserică lasă totuşi deschisă marea problemă a irecognoscibiUtăţii miracolului în lumea creştină; căci e cît se poate de posibil să fim foarte aproape de Cristos, să-! urmăm, şi totuşi să nu lăsăm să se întrevadă din aceasta nimic: îl putem urma pe Cristos trăind viaţa lui istorică, aceea care, aparent, seamănă cu existenţa fiecăruia. Creştinul este deci îndrumat să se apropie de orice eveniment istoric cu „teamă şi cutremurare"; pentru că, în ochii lui, cel mai banal eveniment istoric, deşi continuă să rămînă real (adică: istoriceşte condiţionat), poate să ascundă o nouă intervenţie a lui Dumnezeu în istorie; în orice caz, un astfel de eveniment poate avea o semnificaţie transistorică, poate fi încărcat de un mesaj, în consecinţa, pentru creştin viaţa istorică în sine este aptă să se umple de slavă: dovadă — viaţa lui Cristos şi a sfinţilor. Cu creştinismul, Cosmosul şi Imaginile nu mai sînt singurele înzestrate cu puterea de a simboliza şi a revela — există alături de ele Istoria, mai ales „mica istorie", cea alcătuită din evenimente in aparenţă lipsite de semnificaţii io.

10 Termenii „istorie" si „istoric" pot da naştere la multe confuzii; ei desemnează, pe de o parte, tot ce este concret si autentic £ntr-o existenţa umană, în opoziţie cu existenţa neaulendcă, constituită din evaziuni şi automalisme de tot felul. Pe de altă parte, în diversele curente istoriciste şi existenţialiste, termenii „istorie" şi „istoric" par să spună şi că existenţa umană nu este autentică detât în măsura în care este redusă la conştientizarea momentului său istoric. La această semnificaţie din urmă, totalitară, a istoriei ne referim alunei cînd ne opunem „istoricismelor". Ni se pare, cu adevărat, că autenticitatea unei existenţe nu se poate fimita la conştiinţa propriei istoricităţi: nu putem califica drept „evaziune"

şi „neautenticitate" experienţele
Simbolism, şi istorie / 213
însă, fără îndoială, nu trebuie să pierdem din vedere că creştinismul a intervenit în istorie pentru • a o aboli; speranţa cea mai mare a creştinului este a doua venire a lui Cristos, care va pune capăt oricărei Istorii. Dintr-un anumit punct de vedere, pentru flecare creştin în parte acest sfîrsit şi eternitatea care-i va urma — paradisul regăsit — pot avea loc de pe acum. Timpul acela prevestit de Cristos este accesibil din clipa de faţă, iar pentru cel ce 1-a dobîndit istoria încetează să mai existe. Transformarea Timpului în Eternitate a început cu primii credincioşi. Această prefacere paradoxală a timpului în veşnicie nu este însă o proprietate exclusivă a creştinismului. Am întîlnit aceeaşi concepţie si acelaşi simbolism în India (a se vedea mai sus, pp. 101-102). Lui fcsona ii corespunde kâiros: şi unul, şi celălalt pot deveni „momentul favorabil" prin care „se iese din timp" pentru a regăsi eternitatea... în ultimă instanţă, creştinului i se cere să devină contemporan cu Cristos: ceea ce implică atît o existenţă concretă, în istorie, cît şi contemporaneitatea cu propovăduirea, cu patimile şi cu învierea lui Cristos.
Simboluri şi culturi
Istoria unui simbolism este un studiu pasionant şi, de altfel, perfect îndreptăţit, deoarece reprezintă cea mai indicată introducere la ceea
fundamentale ale dragostei, angoasei, sacrului, emoţiei estetice, ale contemplaţiei, bucuriei, melancoliei etc., flecare dintre ele folosind un ritm temperai propriu şi toate concurind la modelarea a ceea ce am putea numi omul integral, care nici nu se refuza momentului său istoric, nici nu se lasă identificat cu el.
214 / MJRCEA EUADE
ce numim filozofia culturii. Imaginile, arhetipurile, simbolurile sînt trăite şi valorizate în diferite feluri: produsul acestor actualizări multiple constituie în mare măsură „stilurile culturale". La Seram, în insulele Maluku, şi la Eleusis întîlnim întîmplările mitice ale unor tinere fete primordiale: Hainuwele şi Kore Persephone11. Ca structură, miturile lor sînt asemănătoare: şi totuşi, cîtă deosebire între cultura greacă şi cea seramiană! Morfologia culturii, filozofia stilurilor vor fi interesate mai ales de formele particulare pe care le-a luat Imaginea Tinerei Fete în Grecia si în insulele Maluku. Dar, dacă aceste culturi, în calitatea lor de formaţii istorice, nu mai sînt intersanjabile,- fiind fixate deja în stilul propriu al fiecăreia, ele rămîn comparabile la nivelul Imaginilor şi al simbolurilor. Tocmai perenitatea şi universalitatea aceasta a arhetipurilor „salvează" în ultimă instanţă culturile, făcînd posibilă o filozofie a culturii care să fie mai mult decît o morfologie sau o istorie a stilurilor. Orice cultură este o „cădere în istorie"; ea e totodată limitată. Să nu ne lăsăm amăgiţi de incomparabila frumuseţe, de nobleţea şi perfecţiunea culturii greceşti; ca fenomen istoric, nici ea nu este universal valabilă; încercaţi, de pildă, să faceţi cunoscută cultura greacă unui african sau unui indonezian: mesajul ei va fi comunicat nu de admirabilul „stil" grecesc, ci de Imaginile pe care' africanul sau
11 Vezi Ad. E. Jenseri, Hainuwele. Volkserzâlungen von der Molukken-Insel Ceram (Frankfurt am Mein, 1939); id., Die Drei Strdme (Leipzig. 1948), pp. 277 sq.; C. G. Jung şi Karl Kerenyi, „Das gotlichen Mâdchen" (Albae Vigikte, fasc. 8-9, Amsterdam, 1941).
Simbolism si istorie / 215
indonezianul le vor descoperi în statuile ori în capodoperele literaturii clasice elene. Ceea ce pentru un occidental este frumos şi adevărat în manifestările istorice ale culturii antice, pentru un oceanian nu are valoare; căci, manifestîndu-se în structuri şi în stiluri condiţionate de istorie, culturile s-au îngrădit singure. Pe cînd imaginile care le precedă şi care le dau formă rămîn veşnic vii şi universal accesibile. Un european va consimţi cu greu că valoarea spirituală general umană şi mesajul profund al unei capodopere greceşti ca Venus din Milo rezidă, pentru trei sferturi din omenire, nu în perfecţiunea formală a statuii, ci in Imaginea Femeii pe care statuia o revelează. Iar dacă totuşi nu reuşim să ne dăm seama de această ' simplă realitate de fapt, nu ne rămîne nici o speranţă de a iniţia un dialog util cu un ne-curopean.

Ceea ce menţine „deschise" culturile este aşadar prezenţa Imaginilor şi a simbolurilor; în orice cultură, australiană sau ateniană, situaţiile-limită ale omului sînt perfect revelate datorită simbolurilor pe care le susţin culturile respective. Dacă se neglijează acest fundament spiritual unic al diverselor stiluri culturale, filozofia culturii va fi condamnată să rămînă un studiu morfologic şi istoric, fără nici o validitate pentru condiţia umană ca atare. Dacă Imaginile n-ar fi în acelaşi timp o „deschidere" către transcendent, am sfîrşi prin a ne înăbuşi în orice cultură, oricît de mare şi minunată am socoti-o. în orice creaţie spirituală stilistic şi istoric condiţionată putem întîlni arhetipul: atît Kore Persephone, cît şi

Hainuwele ne împărtăşesc acelaşi patetic, dar fecund destin al Fetei Tinere. Imaginile constituie „deschideri" către o lume transistoricâ. Nu este meritul lor cel mai modest: datorită lor, diversele „istorii" pot să comunice. S-a vorbit mult despre unificarea Europei medievale prin creştinism- Ceea ce este adevărat mai ales dacă ne gîndlm la omologarea tradiţiilor religioase populare. Cultele locale -— din Tracia pînă în Scandinavia şi de la Tage pînă la Nipru — au fost reduse la acelaşi „numitor comun" tocmai prin intermediul hagiografiei creştine, în urma creştinării lor, zeii şi locurile de cult din întreaga Europă nu numai că au primit nume comune, dar şi-au regăsit oarecum propriile arhetipuri şi. în consecinţă, propriile valenţe universale: o fîntînă din Galia, considerată sacră din preistorie, dar sacră prin prezenţa unei divinităţi locale sau regionale, devine sfîntă pentru întreaga creştinătate după ce a fost închinată Fecioarei Măria. Toţi omorîtorii de balauri au fost asimilaţi cu Sfintul Gheorghe sau cu un alt erou creştin, iar toţi zeii furtunii — cu Sfintul llie. Din regională şi provin-cială, mitologia populară devine ecumenică. Tocmai datorită faptului ca a creat un nou limbaj mitologic, comun pentru populaţiile care rămăseseră legate de pamînturile lor şi care, altfel, ar fi riscat cel mai mult să se izoleze în propriile lor tradiţii ancestrale, rolul civilizator al creştinismului este considerabil; căci, creştinînd vechea moştenire religioasă europeană, el nu numai că a purificat-o, dar a şi determinat pătrunderea în noua etapă spirituală a umanităţii a tot ce merita să fie „salvat" din vechile practici, credinţe

şi speranţe ale omului precreştin. Supravieţuiesc astăzi în creştinismul popular rituri şi credinţe din neolitic: fiertura de grîne pentru pomenirea celor morţi, de exemplu (coliva Europei Orientale şi Egeene). Păturile populare din Europa au fost creştinate mai ales graţie Imaginilor: existau peste tot, trebuiau doar revalorizate, reintegrate şi redenumite.

Să nu ne aşteptăm ca ziua de mîine să aducă un fenomen asemănător, repetabil la scara planetară. Dimpotrivă, pătrunderea popoarelor exotice în istorie va avea pretutindeni, drept repercusiune, o creştere a prestigiului religiilor autohtone. După cum am spus, în momentul de faţă Occidentul este împins către un dialog cu culturile „exotice" şi „primitive". Ar fi regretabil să-1 declanşeze înainte de a fi tras vreo învăţătură din tot ce au putut dezvălui cercetările asupra simbolurilor.

Observaţii asupra metodei

După cele spuse mai sus, se poate vedea în ce sens a fost depăşită poziţia „confuzionista" a unui Tylor sau Frazer, care, în cercetările lor antropologice şi etnografice, au pus în discuţie cazuri lipsite de orice contiguitate geografică sau istorică, citind un mit australian alături de altul siberian, african sau nord-american, convinşi că totdeauna şi peste tot era vorba de aceeaşi „reacţie uniformă a spiritului uman în faţa fenomenelor Naturii", în raport cu această poziţie, atît de asemănătoare cu cea a unui naturalist din

vremea lui Darwin, şcoala istorico-culturală a lui Graebner-Schmidt şi celelalte şcoli îstoriciste au marcat un incontestabil progres. Se impunea totuşi să nu rămînem imobilizaţi în perspectiva istorico-culturală şi să ne întrebăm dacă un simbol, un mit, un ritual nu pot cumva să releveze, dincolo de istoria lor, condiţia umană însăşi ca mod distinct de existenţă în Univers. Este ceea ce am încercat să realizăm aici şi în multe alte studii recente ale noastre12.

Pozitivişti consecvenţi, Tylor sau Frazer considerau viaţa magico-religioasă a

omenirii o îngrămădire de „superstiţii" puerile: rod al spaimelor ancestrale sau al stupidităţii „primitive". Această judecată de valoare contrazice însă faptele. Comportamentul magico-religios al umanităţii arhaice demonstrează că omul a posedat o conştiinţă existenţială faţă de Cosmos şi de sine însuşi. Acolo unde Frazer vedea doar.o „superstiţie", exista de fapt, implicită, o metafizică, chiar dacă ea se exprima mai curînd prin mijlocirea simbolurilor decît prin utilizarea conceptelor: o metafizică — adică o concepţie globală şi coerentă despre Realitate, iar nu un şir de acte instinctive guvernate de o aceeaşi şi fundamentală „reacţie a animalului uman în faţa Naturii". Astfel, in momentul în care, făcînd abstracţie de „istoria" care le deosebeşte, comparăm un simbol oceanian cu unul din Asia Septentrională, considerăm că sîntem îndreptăţiţi să o facem nu pentru că atit unul, cît şi celalalt ar, fi produsul aceleiaşi „mentalităţi infantile", ci pentru că simbolul ex-

12 Problema aceasta va fi discutată pe larg în volumul ai doilea al lucrării noastre Trăite d'Hîstoire des ReUgions.

primă prin el însuşi conştientizarea unei situaţii-limită.

S-a încercat explicarea „originii" simbolurilor prin urmele sensibile lăsate direct pe scoarţa cerebrală de marile ritmuri cosmice (mersul soarelui, de exemplu). Nu intră în obiectivul nostru discutarea acestei ipoteze. Dar problema „originii" ni se pare în ea însăşi greşit pusă [a se vedea mai sus, p. 149). Simbolul nu poate fi reflexul ritmurilor cosmice ca fenomene naturale, deoarece un simbol revelează totdeauna ceva moi mult decît aspectul de viaţă cosmică despre care se crede că-1 reprezintă. Simbolismele şi miturile solare, de pildă, dezvăluie şi o latură „nocturnă", „malefică" şi „funerară" a Soarelui, ceea ce din prima clipă nu apare evident în fenomenul solar ca atare. Acest aspect întru cîtva negativ, neperceput la Soarele-fenomen cosmic, este un element constitutiv al simbolismului solar, fapt ce probează că simbolul se înfăţişează dintru început ca o creaţie a psihicului. Ideea se impune cu şi mai multă evidenţă dacă ne amintim că funcţia simbolului este tocmai să reveleze o realitate totală, inaccesibilă celorlalte mijloace de cunoaştere: coincidenţa contrariilor, de exemplu, atît de bogat şi de simplu exprimată de simboluri, nu este dată nicăieri în Cosmos şi nu este accesibilă experienţei nemijlocite a omului, nici gîndirii logice.

Să ne ferim totuşi să credem că simbolismul se referă numai la realităţile „spirituale". Pentru gândirea arhaică, o asemenea separare a „spiritualului" de „material" nici nu are sens: cele două planuri sînt complementare. Chiar dacă se con-

sideră că se află în „Centrul Lumii", o locuinţă rămîne totuşi un bun care răspunde unor trebuinţe precise şi care e condiţionat de climă, de structura economică a societăţii şi de tradiţia arhitecturală. Vechea dispută dintre .simbolişti" şi „realişti" a reizbucnit recent în legătură cu arhitectura religioasa a Egiptului antic. Cele două poziţii nu sînt ireconciliabile decît în aparenţă: în orizontul mentalităţii arhaice, a ţine seamă de „realităţile imediate" nu înseamnă deloc a ignora sau a dispreţui implicaţiile lor simbolice — şi invers. Nu trebuie să credem că implicaţia simbolică anulează valoarea concretă şi specifică a unui obiect sau a unei acţiuni: dacă sapa e denumită falus (cum se întîmplă în unele limbi australo-asiatice) şi dacă însămînţatul pămîn-tului este asimilat cu actul sexual (aşa cum s*a petrecut aproape peste tot în lume), nu înseamnă că agricultorul „primitiv" ignoră funcţia specifică a muncii sale şi valoarea concretă, nemijlocită a uneltei lui. Simbolismul adaugă o nouă valoare unui obiect sau unei acţiuni, fără ca prin aceasta să le prejudicieze valorile proprii şi nemijlocite. Aplicîndu-se la un obiect sau la o acţiune, simbolismul le determină să devină „deschise". Gîndirea simbolică „sparge" realitatea imediată, fără s-o împuţineze ori să o deprecieze; în perspectiva ei. Universul nu este închis, nici un obiect nu rămîne izolat în propria-i exis-tenţialitate: toate se leagă intre ele, printr-un sistem strins de corespondenţe si asimilaţii13.

13 Pentru mai buna înţelegere a transformării lumii prin simbol e destul să ne amintim dialectica hierofaniei: un

Omul societăţilor arhaice a căpătat conştiinţa de sine într-o „lume deschisă" şi bogată în semnificaţii: rămîne de văzut dacă aceste „deschideri" sînt tot atîtea mijloace de evaziune sau dacă, dimpotrivă, ele constituie unica modalitate de acces la adevărata realitate a lumii.
obiect devine sacru, râmînînd totuşi el însuşi (a s sus. p. 105).

Indice

Abhidharma kosa — 98 n.
Adam __ 15. 53, 54. 192. 193, 193 n., 204
Adamson— 160 n.
Aditya _ • 119
Africa __ 139 n.. 169, 176
Afrodita — 162
Agni — 96, 124, 126, 127
Ahile __ 142
Ahriman —
Asiria— 139 n.
asket —61; asket pet — 61
Ananino — 1 73
Andersson [J.G.] — 159 n.,
160 n., 161, 166, 169,
169 n.. 171, 173 n., 176 n.,
177, 177-n., 178 n.
Andree [R.]— 172 n.
Anglia — 30, 173
Arigultora Mkoya — 99
Antiohia — 162
ontitypos — 192
Asura (Măyă de...) — 1 14
Asura [Varuna, Marele..) — 127
Asura (demoni) — 161
Astovidhotus — 131, 131 n
133, 134
Asvîni — 124
Atharva Veda — 76. 81. 91
118, 120, 125, 126. 137.
142, 161
Atkinson — 28 n.
Atlantic— 170
Atlantida — 34, 188
Aulus Gellius — 116. 158
Australia — 60. 134
AxisMundi— 93
Azdahăk — 132
azteci— 164
Bei Ya __ 162
Bel (- Enlil) — 136
Belgia— 170
Bellucci. G. — 163 n.
Bendis — 129 Bentis — 129
Benveniste [E. J — 122 n.
Bercea, Radu — 91, 92
Bergaigne, A.— 118, 119 n
121, 122, 125, 129
Bernard, V. — 142
Bhagavad-Gită — 84
84 n 85,91, 113
Biblia— 140; Vechiul Testa-ment— 193. 193 n., 194
194 n., 195:
Facerea — 56, Samuil — 141, Iov __ 141, 142, Psalmii— 141.
Proverbe — 20O-20 1, leze
chil — 138 n., 141, Ozeea — 141,

132 'jttlt

Ahura Mazda — 132
Aigremont — 1 59 n.
Akaanga — 134 akala— 92

afcăla— 91 akăltko— 99 akamba — 160 albani — 129
Albertus Magnus — 180 -Al-George, Sergiu — 91
Altai— 203 n. Ama-no-Uzume-no-Mikoto — 159 n.
Amaterasu — 159 n.
America— 156, 165, 171, ' 175, 178, 182, 203 n.; A. Centrală— 12, 203 n.; A. de Nord — 203 n., 204
amerindieni 172 Amesa spenta Aşa — 132

Anu (zeu) — 136
ll^R^
Anu (toponimic) — 171 ^^B
Apophis — 46
|^K

Aqiva, Rabbi — 141 ll^l
Arabia — 180 n.
R^B aranda— 134
|^R
Artemis — 129 n. ifl|
asojnkhyeya — 82 iiBf
asankheyya — 82 Ascona — 26 n. Asia— 12, 178; A. Cen-
' trală — 58, 204; A. Orientală— 171; A. Septentrională — 218; A. sud-estică — 131 n.
_____ X -
. -^^

bab-apsu— 51

Bab-tiSni— 51
Babilon — 51, 141
Bachelard, Gaston — 24 n.
Bacon, Francis — 180, 181
bagfbqj, botf— 143
Baggchi.P. C. — 109 n. Bai Ulgen — 56
Balcani— 156 n. bang— 157, 162
Barabudur — 52, 60 Batu-Ribn — 49
Bauerreiss, R. — 200 n.
Bayet, Jean — 1 16 n. Beck, H.C. (v. C.G. Seligman . şi H. C. Beck)
Behemoth — 191 bei— 168
Beimaert, Louls — - 60 n. 191 191 n., 192, 197, 198, 199

Cartea luiDaniil — 20 1 ;
Noul Testament — 193, 193 n.: Maiei— 103. Luca — 141, îoan — 184, Cor.[inteni] — 194 n.

Bindus — 129
Blrmlngham — 174
Bodhisattva — 82. 93
Boeniia — 174 Boetius — 110
Bogajevsky, prof. — 178
Bolot — 61
Borneo — 169, 173, 174 Bosnia — 1 73 Bo yi — 133
Brahma — 74, 80
brahman — 96 Brahman — 91, 92, 93. 104
Brahmane — 1 19 n.
Brahmavaivarta Purăna. — 73
Brhadăranyafca-Upojiisad __ 63,91/142

Brhaspati — 85 Buddha — 33, 82, 93-95, 95-97. 99, 100, 101. 102, 110, 201. 206
Buddhabatta — 182
Budge, Şir C.iypraea] lurida— 169
Coasta de Azur — 1 70 Codex Dresdensis — 156, 157 n. , Codex Nuttali — 156, 156 n.
Codex Tetteriano-Remensis

darzaleia — 128 Darzales — 128. 128 n
Dasgupla, Shashibhusan — 109 n.
dayak— 174
Deacon, A. Bemard — 145 n

dvailîbhâua — 91
dvăpara — 79. 80
dvăpara-yuga — 78
'• dverupe— 91 duya— 96

E. Wallis — 179 n.
Buren. E. Douglas van — 135 n.
Burrows, E. — 144 n.
Bu-Shao— 169
cofcra — 66
Calând — 138 n., 139 n.
Calvar — 200 Caraka — 179
Carelli. Mărio E. — 108 n.
Cartea Morţilor— 61 Caucaz— 173 Cavillon — 169
Celsus — 59, 60
Chamberiain — 159 h.
Chăndogya-LJpanisad — 92. 97
Charpentier, Jarl — 125 n. chati — 129 China — 46, 48. 54, 139 n., 157, 161, 172, 177, 179, 180, 182, 183, 203 n.
Chirii, Sfintul... din Ierusalim— 191, 192, 193 Cibele (v. Bendis) — 129 n.
Cinvat — 133 Cipru — — 164
Codex Vaticanus — 164
coincidentia oppositorum — 19
Colani, Madeleine — 173, 173 n., 174. 174 n„ 178
Columb, Cristofor — 14
Combe-Capelle — 170 Cook. A. B.— 103 n.
Coomaraswamy, Ananda K. — 98 n. 99, 100 n., 101 n., 103 n., 104, 121, 122, 122, n., 143 n., 145, 146 n., 178 n.
Couvreur, S. — 168 n. Cowell si Thomas — 179 n. Creta— 170, 172 Cro-Magnon— 170
Crooke. W. — 138 n., 139 n.
Cumont, F. — 129 n. Cypraea — 173 Cypraea maneta— 173
Cypraea pyrum — 169
donda — 120
Danger — 134
Danielou. Jean — 191. 191 n., 192. 193, 194 n., 206 n., 217
Dante — 31 doo — 144 darazeiti — 128 daraz —
Dechelette [J.] — 170, 170 n
Decugis, Henri — 1 17 n Delta Nilului — 18
Deonna (W.) — 162, 162 n 163, 163 n.
dereză maraithyaosh — 131 n.
Derzelates — 128 Derzo — 128 dens otiosus — 207 dharma — 77, 78 Dharma — 99 Dhonne, E. — 135 n
dicare— 116 n.
dicere— 116 n.
Dieterich,A. — 130 n. Digha Nikăya — 82 1 00 dim— 144 n. Ditnâvand — 132 „dirngal al ţinutului" — 144 n Din/cord — 132 Diphilos — 162 Disir— 131 Dordogne — 169, 170
Dumezil, Georges — 27 32 114. 115, 115 n., 116 116 n.. 117, 117 n., 118 119. 119 n., 126 n 130 n., 132, 132 n. 133' 152. 154
Ea — 136. 136 n
Eckart, Meister — 1 1 1
Etif) 11^ edi — 143 n.
Edsman, Carl-Martin — 184 184 n., 185, 185 n., 186
Efrem, Sfintul— 183, 185
Egipt — 46, 60. 62, 156 n 170, 171. 176, 185,220 eka-kşana — 101
eka-ksanăbhisam bodhi — 101
Eleusis — 214
Eliade, Mircea [referinţe la operele]: Yoga, Essais sur Ies origines de la mystique indienne (1936)— 143 n.; Cosmica! Homology and Yoga [1937) — 106 n • Cosmologie si alchimie babiloniană [1937) — 175 n.. 176 n.; Metaiurgij, Magic and Alchemy

162 duci— 135 n. ciuringa — 48, 49 Cîmpia cu Urne (v. La Plainf des Jarres) — 174 Clement din Roma — 197 Cleopatra — 1 72 climax — 59 Closs. A. — 129, 129 n..

130, 130n„ 131, 131 n..
134 n.. 152

128 Darmstaedter, Errist — 175 n.

Darwin — 218

Dumnezeu — 53; 111 141 146, 154. 184, 186, 190 192, 193- n., 194 n.. 135. 197, 199. 201, 206, 207 208, 209, 210, 211 212

1 Dur-an-ki — 51, 53

Durkheim, Emil — 29 n.

[1938) — 172 n.. Insula lui Eutha-nasius (1943)— 15 n., 62; Durohăna and the „Wakirtg Dream" (19471 — 62 n., 149 n.; Techniques du Yoqa (1948J — 64 n., 84 n 106 n., 146 n.; Trăite d'Histoire des Religions (1949) -20, 24 n., 46 n 49 n., 52. 53, 54, 54 n.[n., t>n n., 103, 105 n..

i^l n., 142 n., 151 n 180 n., 181 n., 187, 189.

196, 202 (pentru voi. II. proiectat. 218 n.): Le Mythe de ('Eternei Retour. Archetypes et Repetitions (1949) • __ 51. 52- 53, 54. 64, 71 n., 81 n.. 88 n., 152 n., 209 n.; Leş Sept Pas du Bouddha (1950) — 94 n.; Le

Florida— 171, 172 fonset origo— 173 Forrer— 163 n. Fossey, C. — 138 n. Foucher, A. — 95 n. Fox, Dr. C. E. — 134 n.

Franţa — 173

Frazer, Şir James — 28 n.. 34, 37, 117 n-, 138 n.,

Graal — 68, 69 Graebner- Schmldl — 58. 218 „Grand Medlcine Society" (v. „Societe Grande-Mede- cine") — 166 n.

Granet [M.] — 157 n. Grecia— 114, 214

Hillebrand IA.] — 120 n. Himalaya — 107 n. Himlnbjorg — 52 Hoernes- Menghln — 163 n. Hook, S. H. — 144 n.

Hopkins, E. W. — 1 19 n. Hornell — 164 n. hsi— 145 n.

Chamanism e . et Ies techniques archaîques del'extase (1951)— 50 n.. 54 n., 56 n., 57 n., 58 n., 60 n.. 61 n., 68 n., 1O4 n., 135 n-, 149 n., 166 n-. 204 n.; Drumul spre cen-

tru (1992) — 62. 175 n..

176 n. . Elliot Smith, G. — 16O n. Ellis, A. E. — 143 n. Eminescu, Mihai — 15 n. Emscheimer, E. — 57 n. Enlil (v. Bel) — 135 Enunţa Elish — 136 En-zu [= Sin) — 135

Euridlce __ 2O4

Europa— 11. 12. 13. 130 n.. 159, 173, 178. 217 Evans, Şir Arthur — 153 n..

Ewe udsesa — 143 n. Exlremul Orient — 176, 206

139 n., 217, 218 Fredun — 132 . Freud [S.]— 17, 18, 23, 28 n., 29 n.

Furlani. G. — 135 n., 139 n.

Gablonz (Boemia) — 173

Gaerte. W. — 50 n. Galaction, Gala ţv. Vasile Radu si Gala Galaction) Gaiţa — 216 Gangele — 164 Gansu — 176, 178 Garbe.R— 179n. Gaster, M. — 182 n.

Gautama — 82

Gawain, Şir — 68 n. Gayomard — 53 GeHong— 167. 168 • Geiger, Malachias — 180

georgieni - 130 Gerizim — 52 Germania— 173

Green. Julien — 62 Grigson [M. V.] — 156 n. Grimaldi {Coasta de Azur) — 170

.Grimni. J.— 131 n.

Groot. J.- J.de — 158 h..

161, 169 n., 181 n. Grund— 112

Giintert [H.] — 118, 119. 119 n., 126. 128, 129 n.. 143, 144. 152 Hainuwele — 214, 216 Haiti — 21 Halliday, W, R. ^ 181 n. Han (dinastia...) — 168

Handy, E. S. Craighill — 134 n. Haptagud — 131 Hară-Berezaltl — 52 • ' Harshacarita— 179. 179 n.

Haţha-Yoga — 105 Hathayoga-prodipifcă — 109 Hawaii — 134 n.

Hughes — 145 n. Huttons, J. H. — 156 n. Hyranya-garbha — 96

lacov — 56

Iahve — 141

Ibn el-Beittiar — 179 n. Ibn Massa — 179 n. ida — 108, 109 Idlsi— 131 Ierusalim — 51. 54, 191 Riada — 142 Ilie, Sfintul — 216 illud tempuş — 207 imago mundi — 60, 64 India — 39, 48, 53, 54, 55, 62, 85, 90, 113, 115, 120. 123. 33, 139 n.. 145, 153, 56, n., 160. 163, 165. 69, 180 n.. 182, 206. 23

IndoiKzi — 166 Indra— 4-76, 84-85. 112. . 113. 14, 115. 122

Faddegon. M. J. M. — 183 n.
..Gheorghe cel Alb"— 130, 130 n., 153
fascimim — 143
Gheorghe, Sfintul — 216
foscis — 143
Gilles — 145 n.
Fecioara Măria — 216 Fides — 1 14
Giseler [G.l — 168 n.. 181 n.
Golful Californiei — 172 n.
Fidji — 156 n.
Golgotha — 52, 54
Finot, Louis — 182 n.
gonzi — 153
„Fisher of Soul" — 134
Gotama — 95
flamen dialis — 116
Gouillard, Jean — 32
Heckenbach. J. — 117 n.
Henry, V. — 138 n.
Hentze, Cari — 134 n., 168 n-, 177 n., 178 n..
Indusul — 153
in ilfo tempore — 1 89
203 n. Hera — 59
in ittud tempuş — 208 . Inone — 134 n.
Herodot — 129 n.
in principi» — 70
Hertz, Robert — 169 n.
loan Gură-de-Aur — 190
Hervey— 135
Iordan — 191
Hildeburgh, W. L. — 155 n.
Iov— 141, 141 n., 191
Hilgenfeld, A. — 185 n.
Irineu. Sfintul— 192

Ishaq ibn Amran — 179 n. Israel — 52, 193 n.. 194 Isus Cristos— '38, 53, 183, 184, 186. 189, 191, 192. 193 n., 194 n.. 195, 196, 197, 199. 200, 201, 203, 204, 205, 206. 209, 210, 211,212,213
toii— 78, 80
fcsana — 101; 104, 213 Kăli — 79
Kuban— 173 Kălî-Durga— 153
kude— 159
fcali-yuga— 78, 79
kudefisk— 159 kalmîci — 138 n.
Kundalim — 66 kolpa — 80, 81. 83,92
KuAz, George F — 175 n
Kămadeva— 163
1 179 n.
Kant — 39
Kunz, George F. si Charles
Itaca — 67
Kapilavastu — 84
lupiter — 59, 114. 115
Hugh Stevenson — 155 n kappa — 82
160 n„ 162 n. 169 n
Iustin — 192
kareni — 61
Ivens, W. G. — 134 n.
172 n., 179 n 180 Karlgren. B. — 157 n., 158. • • kutiar— 107 n 159, 161, 162, 168,
Jackson. J.
168 n., 182, 182
Labat. R. —
Lubac, Henri de — 54 n 2OOn., 201. 202
Lucilius __ 158
Lundberg. P. — 191, 19] n luperci — 1 16 • La shi chun qiu — 157
Mahăbhărata — 79. 143 n. mahă-pralaya — 80, 81
Măhăyana — 98 mahă-yuga— 74, 77, 79, 80, 83, 92

W. — 155 n., 157 n., 161 n., 163 n.. 164 n., 165, 165 n., 166 n.. 171. 171 n., 172 n., 173 n., 179 n., 182, 182 n. Jackson Knlght, W. F. — 145 n. Japonia— 159 Jastrov, M. — 136 n.. 138 n. Jataka — 82 javărâ — 153 Jeffreys, M. D. W. — 156 n., 181 n. Jensen,Ad. E. — 214 n. jettatum— 166 Jian-mu. — 51
n-, 183 n. karma — 90 Kasmir— 179 Kathăsaritsăgara — 179 Kafha-Uponisod — 103 Kausitafcî-LFpamsad— 93 Kausitafci Samhită — 138, 138 n.. 139 n. Kazarow [G.] — 128 n. Kena-Upanişad — 91, 93 Kephakua — 185 Kerenyi, Karl — 48 n., 145 n. Kerenyi, Karl (v. C. G. Jung si Kari Kerenyi) Ke'sar — 61 khana— 101
136 n. Lamotte, EUenne — 94 n. Langdon. S. — 144 n. Laos — 174. 174 n. lapis-lazuli — 175 Larsa— 51 Laufer, B. — 167 n., 168 n. Laugerie— 169; L.-Basse — 170 Layard, John — 145 n. Lederc — 179 n. Leeuw, prof. van der — 36 49 n. legătură— 143 leimon — 188 Levi, Silvain — 119 n
Mahomed — 206 Mainage, Th. — 170, 170 n. Maitri-Upanisad — 91, 104 Mqjjhma-Nikăya — 93 Makalathia, Sergi — 130 n. Malabar— 165 Malacca — 49. 58 Malekula — 145 n. mal'occhio — 166 Maluku — 214 mandata — 64-66, 64 n. mani — 161 Manliche Hill — 156 Mannhardt [W.] — 37 Mânu — 79
jwan-mukta — 92. 110, 113 jnana-bramsa — 78 Jung, C. G. — 18 n.. 24, 36, 64. 111 Jung, C. G. si Karl Kerenyi — 214 n. jyeşţha-9G
King'.L. W.— 135 n. Kingsborough — 164. 164 n. Kittel, G. — 162 n. Klttredge, G. L. — 138 n. Knight, W. J. — 48 n. ko— 157 Koppers, W. — 153 Koppers, W. [v. W. Schmidt si W. Koppers) Koslngas — 59 Krsna — 84, 85. 91 fcrta — 80 krta-yuga (= satya-yuga) — '77,79 ---------- — *
manvantăra — 80, 83 maqet — 61 Marduk— 136, 136 n.. 137 Marea Roşie— 170 margarites — 162 n. Mărgărită — 162 markas shame u irshiti — i7 n
Ka'ba — 52 kâiros — 209, 213 ' kala— 79, 90 Kâfacofcra-Tontra — , 108. 108 n. Jcălas că akălaska — 91
120 n. lictorfes)— 116 n. ligare — 1 16 n. ligătura— 143 Liji(ki) — 168 Linder, Kurt — 125 n. Littorina Uttorea— 170 Liu An — 157
Marshal, J. -_ 153 n. Marte (planeta) -»- 60 Marte (zeul) 115
Ka'ba — 52 kâiros — 209, 213 ' kala— 79, 90 Kâfacofcra-Tontra — , 108. 108 n. Jcălas că akălaska — 91
Locard, Amould — 164 n logos — 45 lokagge — 94 lolosi — 61
MaSliang — 176
Lowith, Karl — 209 n. *— ----------

Mafsya Purdna — 86
omphalos (= tabbw) — 52 Năga Hills — 156 n,. . ordalii — 129
Picard, Charles — 1 162 n
53 n..
Măyâ— 74.
Năgărjuna —
Orfeu — 204,
pfrioafă
re

81, 84. 86, 87. 88, 112, 124, 145, 146, 203 MăyădeAsura — Ii4 măyin— 122, 124, Mârculescu, Sorin, (v. Heinrich Zimmer, Myths and Symjbols...) . Medecine Rite" — 166 Meek, C. K. — 156 n., 160 n. Melanezia— 135, 166 Menghin (v. Hoemes-Menghin) MenoJce Khrat — 132 n. Mercur (planeta) — 60 Meru — 52 Mesopotaraia — 46, 48. 90, 175, 176 Mexic— 172 Mayer. J. J.— 120 n., 159 n.. 163 n. Meyer, R. H. — 131 n. midrasul — 54 Misna— 51 Mithra — 59 Mitra— 114, 118. 120. 130 n. Mohenjo-Daro — 153 Mo Zi - 157 mrtyu-păsăh — 126 Mummu — 136 mundus — 51 Murano— 174 Mumu, George— 142 Murray,
94 n., 112 Nakura — 134 Năr ada — 86-88, 108, 112, f 113 -Naraharl — 179 Nazarel— 193 n.. 210
nexum — 1 1 7 n. Nieuwenhuis [A. W.l — 173. 174, 174 n. Nigeria— 156 n. Nikăya-Agama — 94 Nilsson. M. P. — 153 n.' . Ninhursag (= Ninlil] — 135 Nlppur— 51 Nipru — 216 nirodha — 100 Nirrti— 123, 126, 127, 128, 131, 134 Nirvana — 82, 95. 99 Nisaba— 135 Noe— 192, 195 Noica, Mariana (v. Mircea Eliade, Trăite...) Noua Guinee — 138 n.-nunc-ul — 101 nuncjfuens — 91, 92 nune sfans —91, 92, 101,
Nuttatl, Zelia — 172 Nyberg, H. S.— 131 n. Occident— 13, 156, 217 Oceania — 166 Oceanul cel Mare — 14 Odessos — 128 Odhinn— 115.
205. 206 Orient — 21.41, 176, 185 Origene — 59, 184 200 Osborn — 1 70 n. Ovidiu — 142 n.
Pacific— 134, 174 Pairfkă— 132 Palestina — 52, 210 pălu — 136 Pancarătra — 78 Panda — 153 Pan Shan — 1 77 Parsifal — 68-69 pasă — 114, 120 Patanjali — 100, 107 patiloman -r- 95 Pauly-Wissowa — 128 n 163 n., 183 n. Pavel, Sflntul — 192 194 n Pârvan, Vaslle — 128 n. pelunculus — 171 Penzer- ^ 180 n. Penaftel — 156 n Perry,W.J.- l72n. Persefona — 129 n Persephone, Kore — 214-
Persson, Axei W. — 153 n. Pestallozza, U. — 163 n. Peştera Comorilor— 53 Petersson, H. — 1 19 Petri, Helmut — 182 n Pettazzoni,
— 108, 1O9 PirqeAbot — 141 La Plaine des Jar Cîmpia cu Urne) — Platon — 146
Plaut — 162 Plinius — 158 162 Plotin — 147 Plutarb— H6. 116 n. Pokorny (v. [A.J Walde — [j] Pokorny) ' Polinezia — 204 Polyainos — 59 porno — 57 n. Pont-â-Lesse — 170 Popescu, EÎavid — 117 Popov, A. A. — 57 n. prodafcsină— 65 Prajâpati — 96, 164 prakrti— 81 pralaya — 80 prona — 142 prănăyăma — 105, 106 106 n., 107, 107 n., 108 pratUoman — 95 „Proto-Shlva" — 153 Przyluski, J. — 79 n.
Ps.feudo-] - Augustin 129 n. Pseudo-Chrysosto mos 200, 201 Pseudo-Macarie ^ 184
s (v. 17 4 n.

M. A. — 155 n., 156 n. Mus, Paul — 95, 95 n., 96, 97
131 Odiseea — 142
Raffaele — 49 n 120 n., 129. 129 n. Peyre, Henri— 117'n. Phaistos — 1 70
pueblo — 203 n. Puech, Henri-Charles 203 n., 209 n. Pumpelly — 171
myny — 60 mySt __ 129 Nabucodonosor — 201 năga— 107 n.
CEdip— 18, 28 n. Ohrmazd — 53 ojibwa— 165 n.. 166 O-Kuninushi — 159 n. Oldenberg, H. — 95 n.
phala-ţrşnă-vairăgya — 84, philosophowne na — 149 150
Radu, Vasile Galaţi 141, Galaction — 56, 103 142, 184. 194 n., 201 ragnarok — 80

Răjanighnnţu— 179 rcyonya— i 26 n. mksas— 161 Ramakrishna, Sri — 86 Re _ 46. 61 Regele Pescar — 68-69 Reims — 170 Reitzenstein, R. — 185 n. - „Relieful Tuia" — 156 religia— 144 Renou. L. — 122, 123 n., 125 n. renovatio — 203 n. Rg Veda— 53, 55, 61, 81, 118, 119, 120, 122, 124 Rishikesh — 107 n. Rivers, W. H. R. — 166 n.
- ---------- sopta podani — 94 Sindhu __ 161 SIngapore — 173 Sarapis — 128 n. Sarasvati — 164 sat — 91 Saturn — 59 safya-yuga (= fcrta-yuga) — 77 - Sauter, Marc R. — 181 n. saxoni — 156 n. Săyana— 118 Scandinavia— 216 Schayer, S. — 98 n. Schebesta. P. — 50 n. Scheflelowitz, I. — 1 17 n., 126, 131 n.. 132. 135 n.. 136 n., 138 n., 139 n..
Singer, Dr. Kurt — 156 n 159 n., 169 n., 171 Sinope — 128 n Sionul — 53 Slppar — 51 Şiret, L. — 178 n. Siria — 162 Smith (v. Robertson-Smith „Societe Grande-Medecine" Socrate — 43 Solomon (insulele] — 134 Soma (divinitate) — 124 126, 127 Soma (Luna) __ 161
_____ mance / 233 Sah-Nămeh— 132 . Şcerbaţki. F. - 97 n.. 98 98 n.. 99 Şeol — 140 tabbur [= omphalos] — 52 Tabor— 52 Tacit— 129. 130 tad ekam — 91 Tago — 216 Tagore. Sourindro Mohan — 160 n. Taittiriya Samhită — 55 121. 126, 126 n Takkur— 179

Robertson-Smith — 28 n.
Roma — 197
Romulus— 115. 116
Rostovtzeff — 128 n. fşi-84 Ruci — 143 n.
Rudra — 126 Rusia — 21, 178
Ruska, Julius — 179 n.
Rydh, Hanna — 173 n., 177,
177 n. sădhu — 84
-Sahagun, B. de — 157 n.
sohosrâfcsa — 120
Saînlyves, P. — 159 n., 18On.
sakala — 92
Salmony, Alfred — 181 n.
somădhi — 95, 110
samsăra — 90, 97
samtăna — 98, 99
Sarnyurta Nikăya — 100, 101
Sanci — 201
Sân Cristobal — 134
142, 143
Schepard [O.]— 155 n. Schmidt. W. si W. Koppers — 152 n. Schmidt (v. Graebner-Schmidt) sea-snail— 164
Seligman. C. G. si H. C. Beck — 176 n.
Seligmann, S. — 138 n..
167 n., 182 n.
semang — 49, 50, 58 semnoni — 129, 130
Seram — 214
Servius— 117 n.
Sha Jing — 171
Shamash — 135
shen— 168
ShenFu— 171
Sheng Xuan — 168 Shen-tu— 134 n.
Shirokogorow. S. — 135 n.
Siam — 165
Siddhărtha — 86
Slkhi — 82
şina — 124
Soto — 1 72
Stalingrad — 24 Steaua Polară 52. 59
Stephens — 172 n
Stevenson, Charles Hugh (v G. F. Kunz si Charles Hugh Stevenson)
Stolz, Dom — 206 n
Strabon — 129, 12g'n.
Streeter — 171
Strehlow, Cari — 134 n
SunYat.Sen-12 susumna— 109, HO
Susruta — 179
Sutta Nipăta — 100 n.
Suttauibhafiga — 95;
Sunauibhanga, Pcirqjikâ —
Tammuz — 136
Tao Hong Jing — 137
Tattua-sangraha — 98 tehom — 51 Teofil din Antiohia __ 197
Tertullian— 190, 192
thita-citto —]QO
thit'attă — loo
Thomas (v. Cowdl sj Thomas)
Thompson, R. C. — 139 n
Thompson. Stith — 130 n..
tiagy — 160 n
Tiamat— 136, 137 Tistrya — 132
tjunbarkna— 134
Todas — 139 n_
Saci — 85
Sakti — 79
Şantarakşita — 98
Satapatha Brahmana— 55 64, 126
Siva— 79, 112
sunya — 1 12
Tolomecco — 1 72 Toma, Sfintul— 185
Tomis — 1 28
Tracia-l63n.,216
Tran Nlnh — 1 74, 1 74 n.
treta-yuga — 77, 79

Tripolie— 178
Trumbull, H. C. — 130 n.
Tucci, Giuseppe — 64 n.
TurbineUa pyrum — 163
Tvaştr— 124
tyam — 91
Tylor, Şir E. B. — 37, 217, 218
typikos — 194 n.
•uer— 119
Ulise — 67
upanisad — 92
Uponisode— 91. 97, 112
Ural— 173
Uranide — 133
Uranos— 114, 115, 133
Urkulturen — 58
Usener, H. — 129 n.. 183 n.
Vaerua — 134
Vajrayăna— 112 Vallee-Poussin, Louis de la — 97, 98 n. 101 n.
Vâmbery, H. — 143 n.
uorotra — 119
Varuna— 114, 115, 118, 118— 122, 123,
Vezere — 169
Viena — 152
Vinaya — 94
Vipassi — 82
Vipula— 143 n.
Virginia (America de Nord) — 172
VisuddhiMagga — 100
Visnu — 74-76, 81. 83, 84-85. 86-88. 112, 163, 164
Vîsnu Furând — 78 i!fâiia-darsa(a — 120
VIsvakarman — 74, 75 Visvăvăra — 126 Vries, Jan de — 131 n.
Vrtra— 74, 76, 122. 122 n..
'123, 124, 125, 127. 128.
148, 154
Vulpe, R — 128 n.
Vyăsa— 111
Walde [A.] — Pokorny [J.] — 119 n.
Walleser, M. — 134 n.
Weinreich. O. — 128 n.
Wesendonk. O. G. — 130 n.
Weslon, Jessie L. — 68 n.
Yama — 60 123 1 9fi 1 0-7 128. 131.' IM ' f*"- "3
yamasya padvlsa — 126 v,f!„ ~, î,5.8
«W9-I58. 167
Yu-le,-i34n. YangTaoTun- 17! <«Pa-55
Vosna— 131 n j32
Y°it-12S. 132 ^US^l'4
y'"- 157, 158 161
5?Uang Zi - '« Mshu_i5s
Zlguratul-52, 60
Yoga -,34. 100, 102 105
Z^*T- "«"«* - 73, 106, 109, 110 llt £i?' 73n-86n.
143n '• 14J-
Zfora— 153 Yoga-Sntm- 100
108 111 Z»kan- Jo*f- 181 n.
**£ «„„«„„^^^
Ka,o54G)_,43
yoruba— 143 n
KOT«6e<i|io! _ 143
Yucatan-172'
««Mpn - 197
««90-76-80.90
Tituos—iso

123 n., 124, 125. 126, 127, 130 n., 132, 133, 136. 141 n.. 145, 148, 154. 163
iăsână 111
Vasubandhu — 98, 99
Văsudeva— 164
Văyu — 131 n., 133. 142
Vedanta — 83
Vedele — 97
Vendidod — 131 n.
Venus {planeta] — 59
Venus (zeiţa) — 163
Venus din'Millo — 215
verenita— 119
Veretriraghna — 125, 132
Widengren, Geo — 132, 136. 132 n.. 136.. 184 n., 185 n.
Wiener. Leo— 156 n.. 157 n., 176. 176 n-, 182 n.
Wikander. Stig— 128 n., 184
Willoughby. C.C. — 172, 172 n.
Wlnckler, Hugo — 162 n.
winnebago — 165 n., 166
Wissowa (v. Pauly-Wissowa)
Witzel, M.— 136 n.
Wyatt Gill, W. — 134 n-, . 135 n.

Cuprins

Prefaţăde Georges Dumezil..... 5
Cuvînt înainte..... 11
Redescoperirea simbolismului..... 11
Simbolism şi psihanaliză..... 15
Perenitatea Imaginilor..... 20
Planul cărţii..... 26
Capitolul l
SIMBOLISMUL „CENTRULUI"....., ... 33
Psihologie şi istorie a religiilor..... 33
Istorie şi arhetipuri.!..... 41
Imaginea lumii..... 46
Simbolismul „Centrului"....., ...:.... 50
Simbolismul ascensiunii..... 57
Construirea unui „Centru"..... 63
Capitolul al II-lea
SlMBOLISME INDIENE ALE TIMPULUI ŞI ETERNITĂŢII.....-..... 70
sFuncţia miturilor..... 70
Mituri indiene ale Timpului..... 73

Doctrina despre perioadele cosmice „Yugau,
Timp cosmic şi Istorie.....
.Teroarea Timpului".....
Simbolismul indian al abolirii Timpului.....
„Oul, spart".....
Filozofia Timpului în budism.....
Imagini şi paradoxuri.....
• Tehnicile „ieşirii din Timp".....
Capitolul al UMea
„ZEUL LEGÂTOR" şi SIMBOLISMUL NODURILOR.....
Suveranul înfricoşător.....
Simbolismul lui Varuna.....
„Zei legători" în India antică.....,-
Traci, germanici, caucazieni.....
Iranul.....
Paralele etnografice.....
Magia nodurilor.....
iMagie şi religie.....;'.....:.....
Simbolismul „situaţiUor-lirnită".....
Simbolism şi Istorie.....
Capitolul al JV-lea
CONSIDERAŢII ASUPRA SIMBOLISMULUI SCOICILOR
Luna şi Apele.....
Simbolismul fecundităţii.....
Funcţiile rituale ale cochiliilor.....
Rolul scoicilor în credinţele funerare.....
Perla în magie şi medicina.....
Mitul perlei.....
76 83 88 90 95 97 102 105
114 114 118 123 128 131 133 137 140 144 149
155 155 159
164 167 178 183
Capitolul al V-lea
SIMBOLISM şi ISTORIE..... 187
Botez, potop şi simbolisme acvatice..... 187
Imagini arhetipale şi simbolism creştin..... 198
Simboluri şi culturi..... 213
Observaţii asupra metodei..... 217